陈华文著

丧葬史

中国社会民俗史丛书

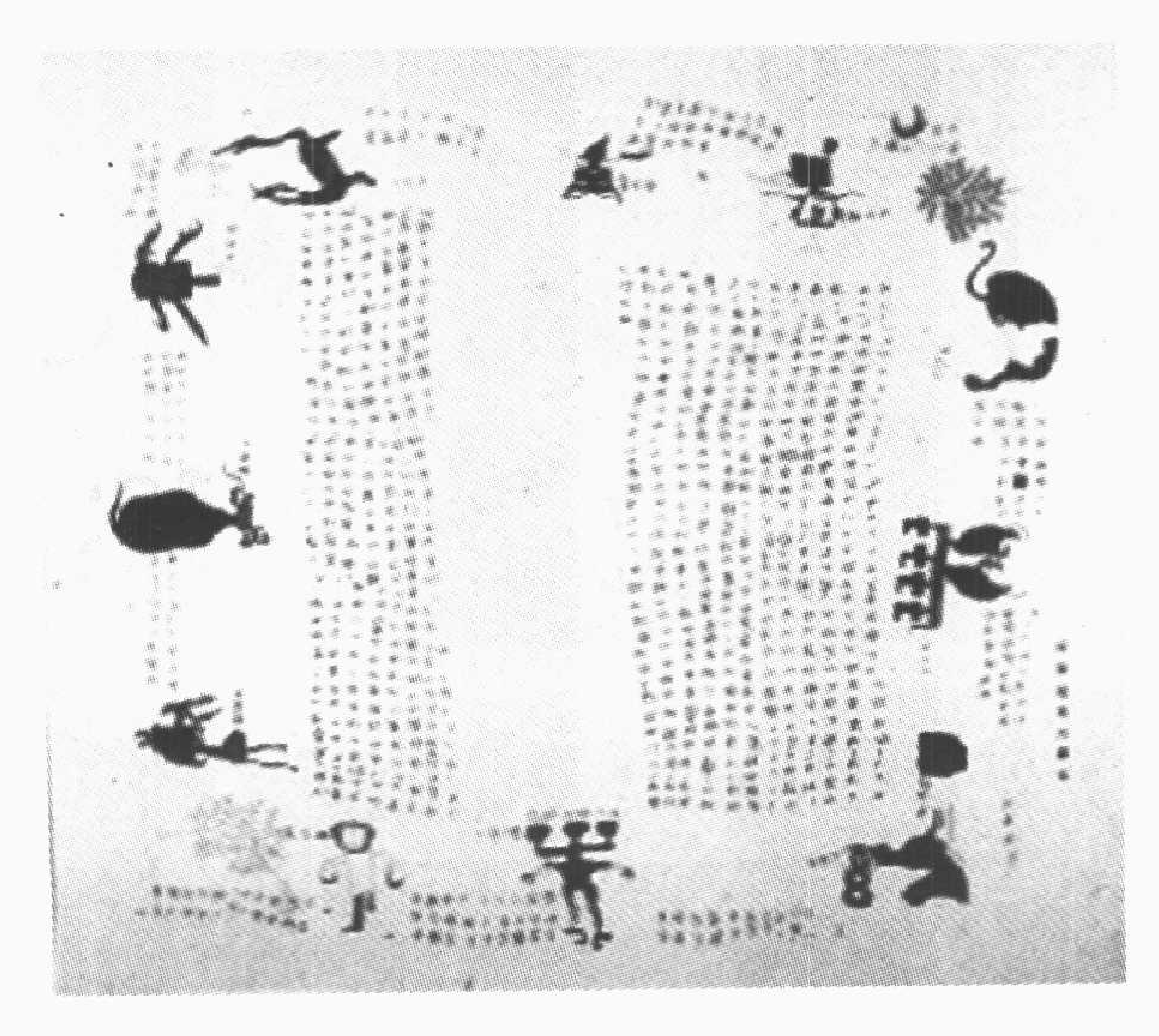
上海文艺出版社

责任编辑：涂　石
封面设计：王志伟

中国社会民俗史丛书
丧　葬　史
陈华文　著
上海文艺出版社出版、发行
地址：上海绍兴路 74 号
电子邮件：cslcm@public1.sta.net.cn
网址：www.slcm.com
新华书店经销　上海师范大学印刷厂印刷
开本 787×1092　1/32　印张 7　插页 10　字数 149,000
1999 年 11 月第 1 版　1999 年 11 月第 1 次印刷
印数：1—5,000 册
ISBN 7-5321-1793-6/K·118　定价：15.50 元



漆觚
北京房山琉璃河
西周墓地遗存

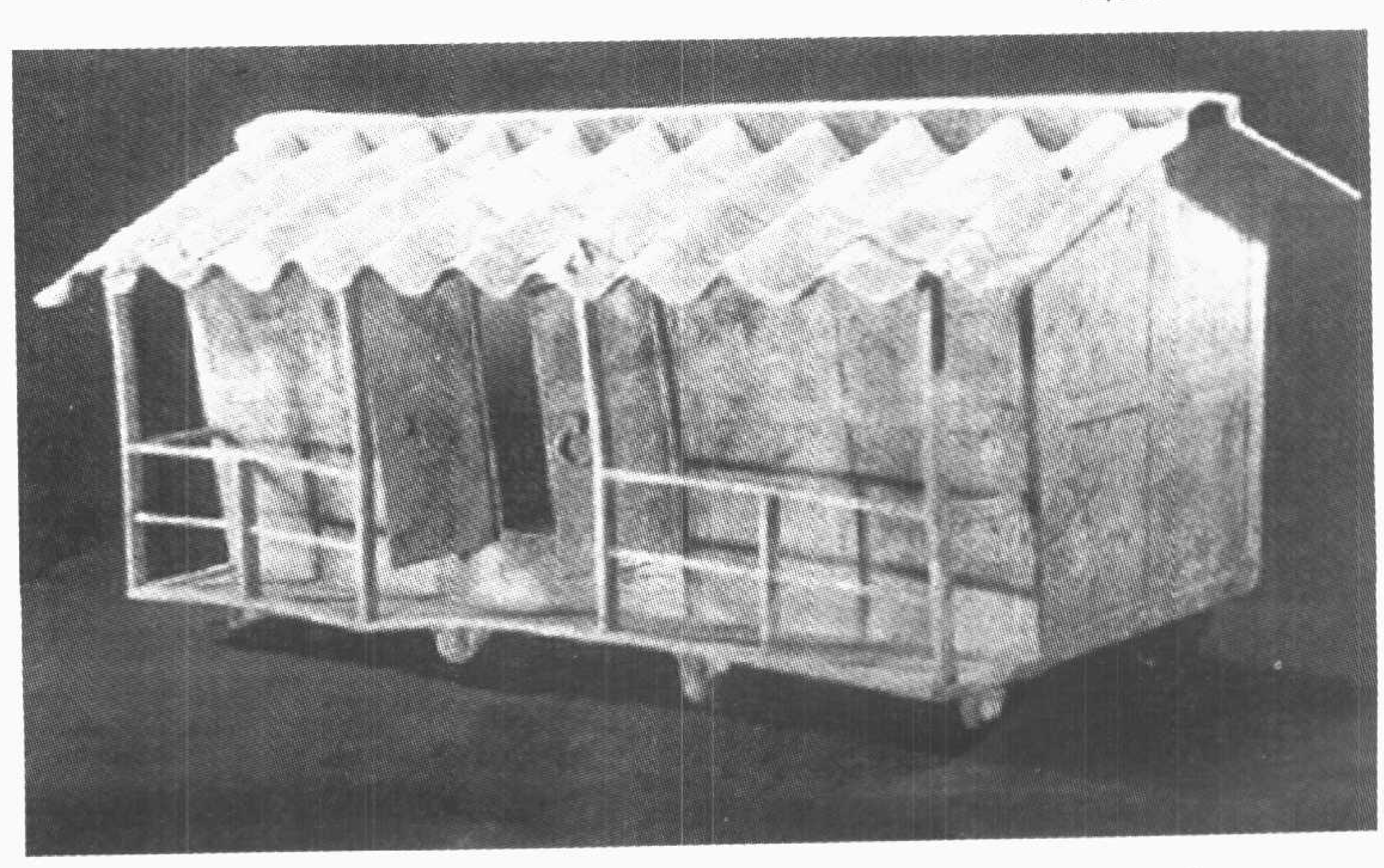


楚帛书
湖南长沙
子弹库楚
墓出土



漆钟
湖南长沙马王堆汉墓出土漆器

铜屋
广西合浦汉墓出土





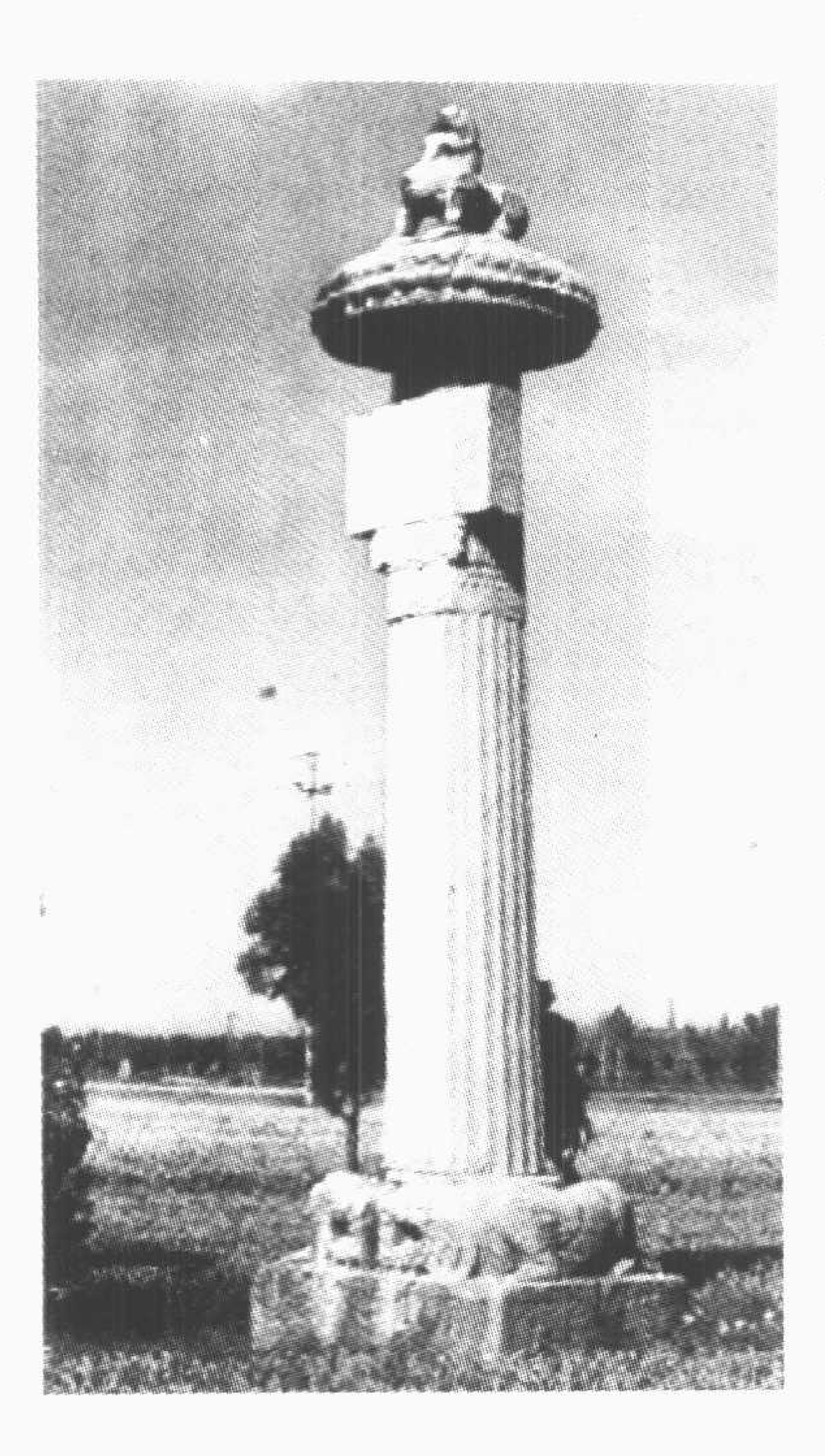
采桑图

甘肃嘉峪关魏晋墓砖画

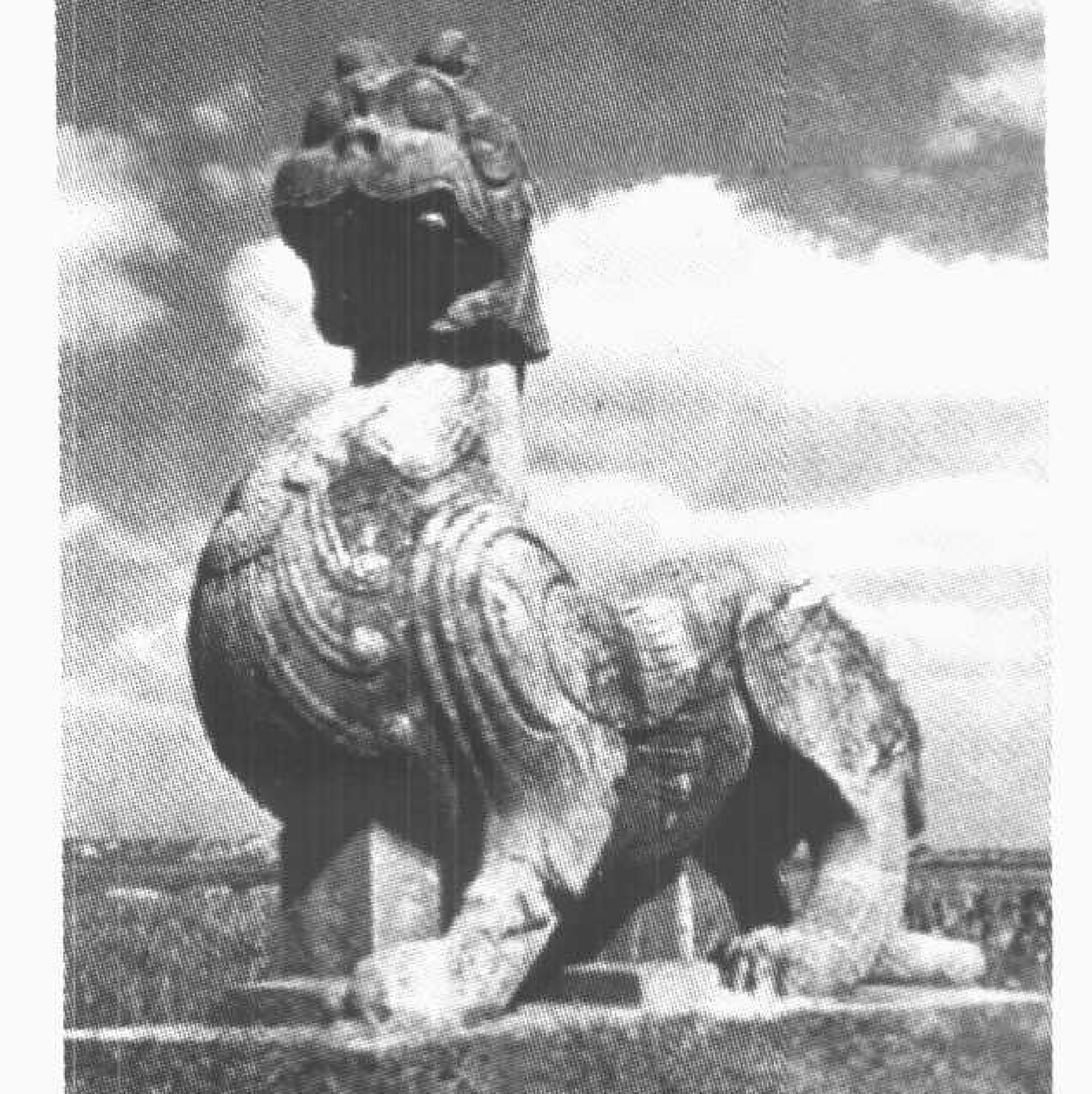
牛耕图

甘肃嘉峪关魏晋墓砖画

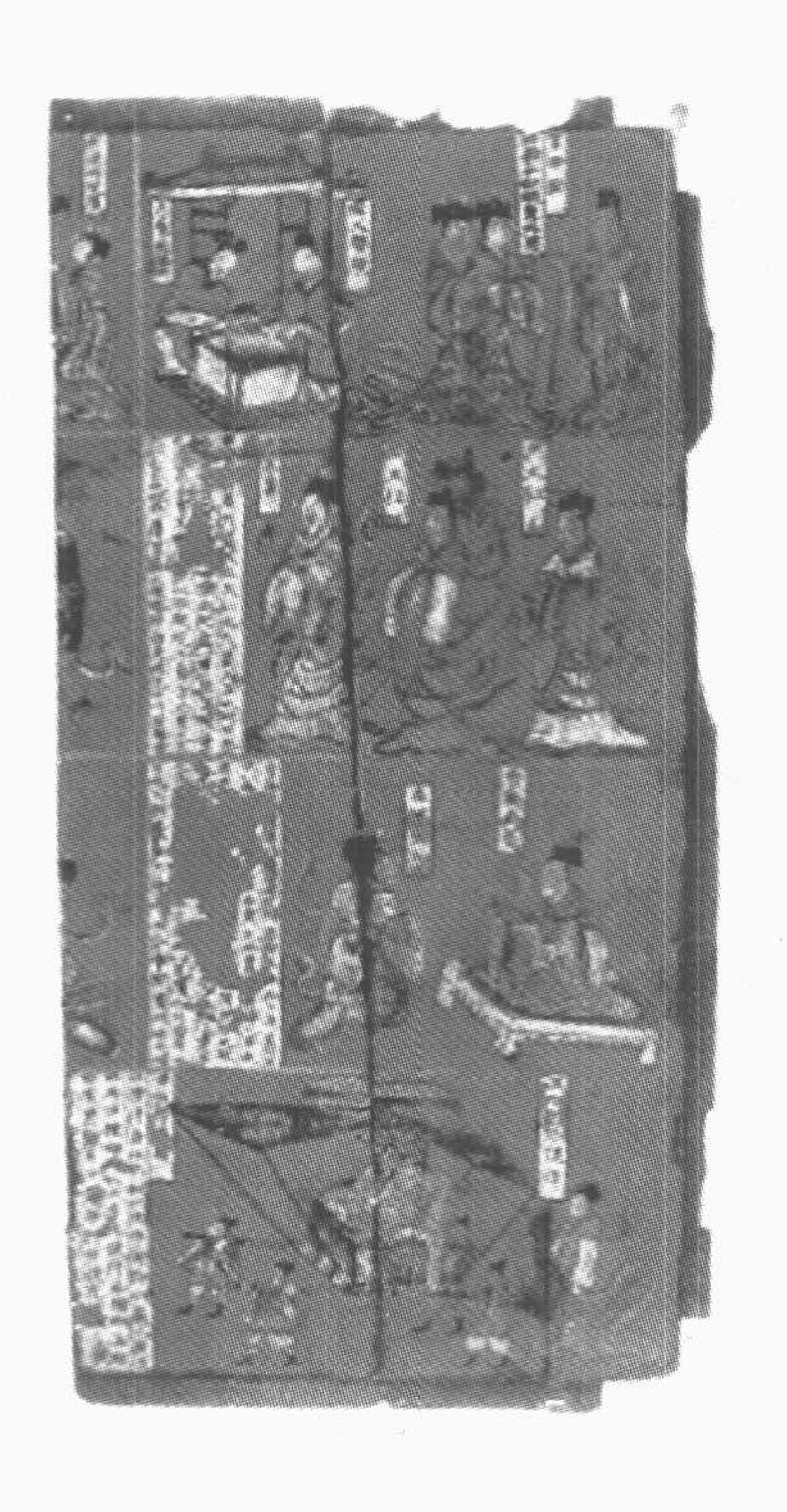




神道柱石刻
(六朝) 江苏
南京肖景墓



神兽石刻
(六朝) 江苏
南京景安陵



漆屏风画
(北魏) 山西
大同司马金
龙墓出土

宁夏银川
西夏王陵
鸟瞰





明十三陵全景图



清东陵慈安明楼宝顶

陈华文摄



清孝陵牌坊

陈华文摄



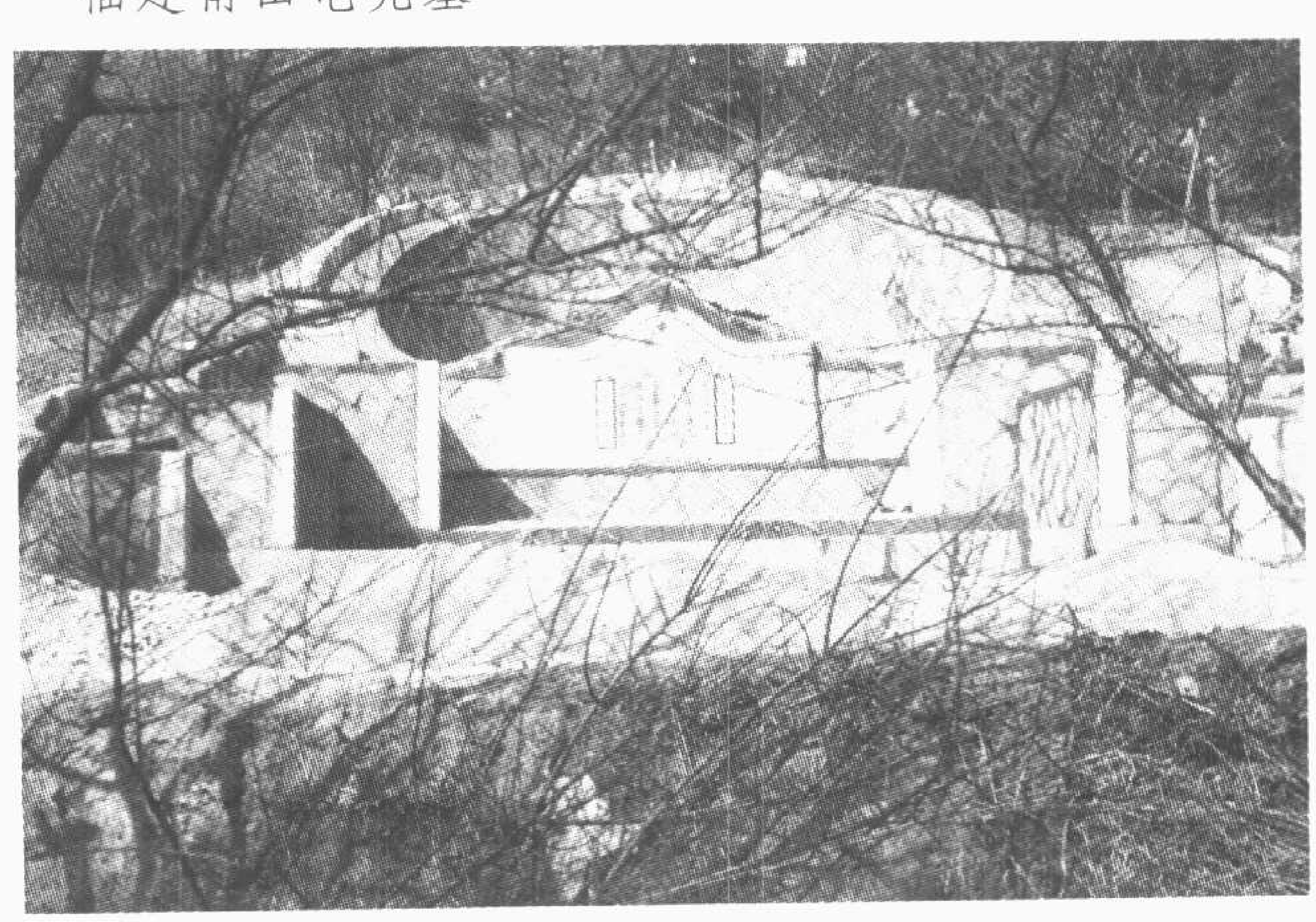
北方馒头坟（清孝陵左侧墙外坟）

陈华文摄



浙江温岭木棺石椁浮坟　　陈华文摄

福建莆田龟壳墓



前　　言

死亡对于现代人来说，应该是可以理解的一种自然进程，但对于原始人或我们的先辈，即使对于我们现在许多生活在农村或贫穷地区的人来说，死亡仍是一个无法猜透的谜。人死后到哪里去和人从哪儿来一样令人类去思考、去猜想、去探索，因此，死是一种永恒的消失还是一种再生，一直困扰着原始人和我们的先辈。

的确，死亡是一个谜。我们所想象的死亡之后的种种现象，尤其是死后的世界，是否如描述的那般，有谁能够给予证明？所以，死亡不仅吸引原始人、古代人去思索、去研究，也同样吸引现代人去思索、去研究。“濒死体验”成为现代研究死亡的最直接事例，用以证明死亡可能并不是人类生命的终极，而仅是一个过程。美国学者斯·格罗夫提出“死后意识”的概念，当然这并不意味着生命不会结束，而是希望世人能理解，死亡是一个至今尚未被我们猜透的谜。原始人一直到古代人都信奉的灵魂不死，确实有它的局限性，但也有它可取的一面：这就是它能让人类满怀期待地，而并不总是仇视地，怨愤地离开这个世界。

我也常常在思考，灵魂存在吗？理性告诉我，灵魂是虚幻的。但是，当我在清明节走向永远长眠在那块小山岙葱郁的茶

叶树丛中我的亲爱的祖父母的坟茔时，当我点烧那象征着我们对他们，尤其是对祖母（因为祖父很早便离开了我们，记忆不深）怀思的香烛、纸锭，当我看见日益衰老的父亲，眼中盈满了泪水，轻声呢喃着心中对父母的倾诉时，分明生死是没有界限的。我希望有灵魂，有来世。真的，死亡是一个时常会令人困扰的问题。记得女儿才只有两岁时，傍晚与妻散步在校园之中，这是一个晚霞布满西半天、微风轻拂着花丛、人们轻松愉悦地享受着自己热爱的生活的时候。无忧无虑的女儿，这时一个人跑到校门边的铁栅栏围墙上，任性地爬了上去。我们大惊失色，大声呵斥："下来！要摔死你的！"女儿被我们抱了下来，分明没有畏惧，在她的嘴里还蹦出一句话："爸爸，什么是死？"她妈妈说，"死就是眯上眼睛，没有你了。"女儿眨巴着眼睛，显然没有理解。

死就是眯上眼睛。这是一种非常形象的解说，原始人就看到了这种永远地"眯"上眼睛的现象，而且是经常会看到。面对死去的亲人，已经拥有理性的智人们，开始有目的地亲手埋葬自己的亲人。也许就像我们在清明节都可能面对死去的亲人一样，在亲人失去之后，自己亲手给以埋葬之前，人类感悟到了，亲人的精神是不死的，这就是我们所说的"灵魂"。一种世世代代一直激励着我们勇敢地去面对死亡又勇敢地去面对生活并勇敢地生存下去的精神！

如果说，生育文化把人类带到一个现实世界，那么，死亡文化则将我们带到一个谁也无法真正去感受之后可以告诉别人那一个世界模样的模拟世界——一个根据现实加以设计，让死者安居的世界。面对一个个的生，也面对一个个的死，人类能用什么样的感情才可以无畏地正视未来？其实原始人已

经开始给我们建构生存的框架:这就是用既给死者一个安息之处也给生者以安慰的丧葬,将生者与死者糅和在一起。从原始社会就走过来的丧葬文化,既埋葬了自己死去的亲人,也升华了人类的道德理性。丧葬文化建构了另外一个世界,它丰富多彩。面对它时,能让每一个人感到惊讶和自己的无知。

所以说,要让我用有限的知识去写这本在我们中国辽阔土地上已经用行动书写了数万年,也许更悠久的文化现象,我感到了自己的浅薄和无知。我是在大学里从事民俗学教学和研究的,丧葬本来就是讲课范围内的东西。但当我真正拿起笔去写那些从原始人开始就将它作为神圣而永恒不死去从事的工作的东西时,尤其是开始进入它的许多细节性习俗,并从中感悟出它深深的情感生命时,我感到了笔拙。面对五十六个民族和数万年传承积淀起来的庞杂的习俗及曾经有过的大量研究,也面对涉及了政治、经济、哲学、自然、地理、民族、考古、民俗、历史、信仰等等等等学科的知识,有些内容我除了边学边写,只能有所取舍,粗线条式地展示丧葬的历史。我尽量将历史的悠久性和现实习俗的多样性有机地结合起来予以考察,展示中华民族丰富多彩的丧葬文化现象。历史和现象纵横相结合的方式,虽然增加了研究和写作的难度,但却能使丧葬文化更有典型意义地得到反映。

至今许多人仍然固执地认为,只有土葬才是人的最终归宿,即使政府提倡火葬也无法改变他们根深蒂固的观念。在浙江的温州,朋友说,愿意罚款也要土葬占了绝对多数,这是几千年来习俗传承造成的心理定势,在短期内是很难改变的。面对这样的现实,也面对丧葬文化中许多尚未弄清楚尚未真正解决的问题,这本书毕竟过于单薄了。但是,在牵涉到的这些

内容中，希望能给读者在理解丧葬文化和历史过程中有所帮助，并希望今后还有机会继续这个课题的研究或者激发有心人的兴趣，使人类最终归宿的所有问题，都得到解决，使人类真正认识生，也真正认识死。

现在奉献在读者面前的是一本小书，但即使是这么小小的一本书，也凝聚着许多学界前辈和同行的研究成果。这些成果为本书的完成提供了最直接的借鉴和帮助，在此，我是应该由衷地表示感谢的。没有前人的研究，没有那些不怕风雨在田野中坚持调查的民族学、民俗学工作者，没有历史上积累起来的丰富的资料，断难写成这本小书。所以，也可以说，这是一本汇聚了许多人心血的书。本着学术精神，我尽量都在书中对引用的材料和成果，予以注明，对他们的工作表示敬意。但也有疏漏和自己不满意的地方，只能待之来日了。

写书和做学问是一种遗憾的工作。当我吁出一口气，轻松地望着电脑中的稿子全部打印出来之后，这种遗憾便开始了。不满和无奈交织的心情，是每一次定稿后最先涌上来的。写完了，才感到自己的无知和一种希望圆满但又无法达到的痛苦。

这本书的写作是在北师大做访问学者时开始的，曾得到了陈子艾先生的指导和鼓励，并作为访问学者的课题来做，虽然，最后它是在浙江师范大学陋室中完成的，但我仍然要对陈子艾先生的指导和鼓励表达我的由衷的感谢。

作者

1996 农历年岁末于浙江师范大学

目　录

第一章　丧葬的起源和发展

第一节　灵魂不死与丧葬起源

一　灵魂与灵魂不死引发了丧葬习俗

丧葬,简单地说是处理死者的方式方法,后来,随着历史的发展,丧葬从史前社会的埋葬方式演变为繁琐的丧葬礼仪和丧葬文化。单从字面来看,丧,指的是死了人;葬,则为埋葬,古人所谓的"藏也",即死者的处理方式。因此,丧葬也就是指对死人的一整套埋葬处理方法。这种方法有土葬、火葬、天葬(或风葬)、水葬、悬棺葬等等,这些各有特点的葬法,是怎样形成的呢?这是研究丧葬礼俗和丧葬文化者时常要牵涉到的问题。从各种葬法所表达的共同愿望来看,丧葬的起源与原始人的灵魂和灵魂不死信仰紧密地联系在一起。

人有灵魂是原始人包括许多现代文明人都笃信的一种观念,人们相信,灵魂是人活着的必须依托,英国文化人类学家泰勒把相信人并且也相信所有动植物都有灵魂的信仰,称为"万物有灵论"。这种信仰,除了原始人所处的生活环境恶劣、险象环生和生产力极为低下,人们对于自身的认识、对

于社会、世界的认识极其有限之外，一个最重要的原因是原始人在睡眠时的做梦现象：梦境中可以去打仗、从事狩猎、劳动、性生活等等在白天可能从事的所有事情以及见到活着的人和死去的亲朋好友等“怪异”现象，似乎这是独立于身体而存在的一个另外的“自我”。这个“自我”，原始人将它称之为灵魂（中国人称魂或魄，灵魂是西方引进的概念，这里通而用之）。

灵魂可以独立于身体而存在，这种观念在原始人对于灵魂的信仰以及种种有趣的习俗中得到体现。人生病不是机体被病菌侵蚀的结果，而是人的灵魂出走之后，没有及时回到体内。因此，为了使病人恢复健康，印度尼西亚达雅克人巫医都在手指上带上鱼钩，目的是把灵魂钩住送回病人体内。[①] 在中国，家庭中有人生病，尤其是小孩受到惊吓而高烧不退，往往采取招魂的方式，把游离于身体之外的魂魄招引回病人的身体之中。弗雷泽在《金枝》中引用了大量有关灵魂信仰和习俗的事例证明在许多生产力低下的民族之中，存在灵魂独立存在的现实。[②]

当然，感受灵魂独立存在的最直观的形式，便是睡眠时的做梦。但做梦不过是灵魂暂时离开肉体，当人从睡眠中醒来，灵魂便回归肉体，梦境结束。而原始人在现实生活中时常可以观察到，人有在突发性事故或正常老死而死亡的现象，这些死者就像生前睡眠时一样，永远地闭上他的眼睛不再醒来。这种不再醒来的“睡眠”，预示着他的灵魂也永远地离开了躯体。后来人们把这种永不醒来的“睡眠”称做死。

---

①② 弗雷泽《金枝》第十八章有关内容，中国民间文艺出版社，1987 年。

这种可以独立于身体而存在的灵魂，没有理由相信它会随着肉体的死亡而死亡，因此它永恒存在，祸福人类。恩格斯关于灵魂不死的著名推断，正是由此而来。他认为，“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”[①] 既然灵魂是不死的，善待死者的肉体便可以使灵魂获得藉慰，从而护佑活着的人。这样在灵魂和灵魂不死观念的影响下，对死者不是随意遗弃而是妥善地加以处理，原始的丧葬方式便产生了。

我们虽然无法找到人类第一例丧葬方式是否取决于灵魂或灵魂不死观念，但是，从旧石器中晚期，在据今十万年的原始人的丧葬方式中，我们可以体味到浓厚的灵魂和灵魂不死信仰。据考古发现的材料来看，欧洲在旧石器时代中期，例如莫斯特文化、夏朗德型遗址等处，已有了人类有意识的埋葬，虽然，这种埋葬显得零星和没有规则。但到旧石器时代晚期，世界各地有意识地埋葬死者，已是普遍的风习。在欧洲除了用石头围葬死者外，还有随葬品和合葬墓。[②] 发现于法国南部加龙河上游图卢兹附近奥瑞纳克山洞而得名的奥瑞纳文化还对死者进行特殊的处理，采用红土将其染成彩色，[③] 与发现于北

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 219—220 页，人民出版社，1974 年。
② 吴汝康《人类发展史》，第 194 页，科学出版社，1978 年。
③ 中国大百科全书《考古》卷，第 24 页，中国大百科全书出版社，1993 年。

京周口店山顶洞下室里的埋葬方式有相似的地方。北京周口店原始人不仅把尸体埋葬于和居住的上室有别的下室，而且在尸体周围散布赤铁矿的粉末，同时随葬穿孔兽齿、骨管和石珠等饰物。① 这种现象表明，人类已感知死者是需要安慰和与生前同样的生活形态的。若不是灵魂或灵魂不死观念使然，则断难出现具有模拟现实需要的丧葬方式。

二　灵魂观念伴随着丧葬习俗

如果说旧石器时代在丧葬文化方面仅限于零星考古发现之后人们所赋予的解释，具有很大的局限性，那么，进入新石器时代，尤其是历史时代，灵魂观念仍然成为丧葬习俗施行的基础，丧葬与灵魂或灵魂不死观念总是紧密结合在一起，则是一种不争的事实。

从处于氏族制鼎盛时期的仰韶文化、大汶口文化、大溪文化、马家浜文化等遗址的发掘情况来看，原始的葬俗深刻地反映了当时人的灵魂信仰观念，这种观念从下面几方面不同程度地得到了反映。

(1)以血缘为纽带的氏族关系在死者的世界中则以共同拥有的墓地形式加以体现。公共墓地制度反映了人们对生存世界的需求和信仰，他们认为，活着时是同一氏族的成员，死后也必是同一氏族的成员，共同予以安葬，使灵魂就像活着时氏族成员可以互相照应一样得到相应的照顾。这种公共墓地规模极大，数百座甚至近千座坟集葬在一起，有的合葬墓一座

① 贾兰坡《中国大陆上的远古居地》，天津人民出版社，1978 年。

共同埋葬竟达七八十人。[1] 诚如雷中庆所说的，"氏族有共同墓地这个事实，反映出人们是按世间的社会结构来臆想灵魂世界的社会结构，他们相信生前属于同一氏族的人，死后在灵魂世界仍是同一氏族，氏族共同墓地就是死者灵魂共同生活的聚落。"[2] 为了完成灵魂相聚的信仰，二次葬俗非常流行，在姜寨、渭南史家、华阴横阵以及王因等遗址中，都有大量发现。这种葬俗，为灵魂信仰的可靠性，无疑提供了最直接的证据。

(2)在死者的世界不仅过着类似于人间的生活，而且同样需要劳动才能获得生存，因此，丧葬中给死者随葬生活和劳动必需品，以满足死者的需求。这一时期中随葬品的最大特征是，除了生活必须的一些陶器之外，男子随葬石斧、石铲、石刀之类；女子随葬陶制或石制的纺轮以满足生产和生活的需要。后者还表明，男女分工已极其明显。氏族社会后期，各个墓葬随葬品的数量多少区别也日益明显，多的达几十上百件，少的一件，有的甚至什么也没有，表明人间的贫富观念，在墓葬中也得到了表现。这一切现象，无疑都是原始人灵魂信仰和来世观念的直观反映。随葬习俗后来演变成明器礼俗，明确宣称，明器是冥器、鬼器，是阴间即另一个世界所使用的。灵魂不死在丧俗文化中从来就没有失去自己的信徒，直到今天，仍然非常浓厚。

(3)采取不同葬式，表明当时人们已认识到不同的死亡年龄和死亡方式，将影响灵魂对人世间的祸福形式。不同葬式的

---

① 《临潼姜寨遗址第四至十一次发掘纪要》，《考古与文物》，1980 年第 3 期。

② 《史前葬俗的特征与灵魂信仰的演变》，《世界宗教研究》，1982 年第 3 期。

盛行，证明人们试图通过葬式以控制灵魂，达到造福人间或使自己平安的目的。从考古发现可知，当时盛行的葬式有仰身葬、俯身葬、屈肢葬及二次葬等形式，其中瓮棺葬大都是二次葬式，而对小孩实行的一次性瓮棺葬则属于年龄禁忌（未成年）范畴。有人认为，两者都属于凶死的葬俗，他们的灵魂可能都是“凶”的，不能葬入氏族墓地（瓮棺葬大都单另埋葬）。[1] 这些葬式的区别，不仅表明人们浓郁的灵魂信仰，同时也表明，对于不同死者的灵魂，需要采取不同的方式加以处置，以对应生前的情况。

至于更后些时候的夫妻合葬墓、杀殉制等葬俗，同样是现实世界真实情况和需要的模写，凝聚着人们不可置疑的灵魂信仰观念。

进入历史社会之后，灵魂信仰的观念不仅没有减弱，而且随着信仰观念物质内容的不断丰富发展，表达得更为肆无忌惮、淋漓尽致。

夏商时代敬鬼事神是不容怀疑的。《礼记·表记》载，“夏道遵命事鬼敬神”。明器制度一说既源于夏后氏。[2] 明器也就是鬼器，是专门制造供鬼神使用的。不难看出，夏人相信灵魂鬼神。商代同样信鬼神，殷人的占卜祭祀极其著名，殷墟出土的卜甲骨即达十多万片。周人而至秦汉至魏晋唐宋逮于明清，灵魂鬼神信仰从未间断。早期如墨子，以为“鬼神之有，岂可疑哉！”[3] 汉文帝曾向贾谊“问鬼神之本”，[4] 葛洪则说，“鬼神之

---

① 李仰松《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》，1976 年第 6 期。

② 《礼记·檀弓上》。

③ 《墨子·明鬼下》。

④ 《史记·屈原贾生列传》。

事，著于竹帛，不可胜数”，[1]从不怀疑。后来随着佛道的盛行，地狱等信仰深入人心，使灵魂鬼神的信仰成为统治者与平民百姓共有的模式。

与这种信仰相一致的是厚葬习俗盛行。不仅高墓大坟，而且随葬丰厚，事鬼敬神，媚鬼贿神的丧葬习俗如水陆道场、纸马、锡箔利市等形制，为人们所普遍奉施，灵魂不灭的信仰则通过丧葬获得明确无误的表达。

这一切虽然不能反证丧葬起源于灵魂观念，但至少可以准确无误地告诉人们，丧葬文化总是伴随着人类对于灵魂鬼神普遍存在的信仰。而后者在丧葬文化起源中的作用是绝对不可忽视的。

第二节 儒家孝道与厚葬

一 孝观念的产生

儒家的孝道成熟于孔子之手，但关于孝的观念，远远地古老于儒家的孝道，孝道不过是对历史上孝观念、孝习俗的伦理规范化。

孝，在甲骨文中作“[illegible]”，《说文解字》释为“善事父母者，从老省，从子，子承老也。”孝字在殷商时期运用很少，卜辞中仅一见，用于地名。[2]金文中以孝字作人名的也只一例。[3]有人以

① 《抱朴子内篇》卷二《论仙篇》。
② 《金璋所藏甲卜辞》476。
③ 《三代吉金文存》13、14。

为不足以证明当时已有孝观念。[1] 但是,我们不能忽略,孝的原初含义是善事父母者。而对父母的认识,则远远早于文字的创制。如果说父亲概念产生于父系氏族,则母亲的概念不知能否推到母系抑或猿人时代?即使是动物,母子亲情也是显而易见的。因此,孝这种善事父母的观念行为,在非常原始的社会,便已随着亲情伴生于母子,后来,伴生于父母与子女之间。康学伟认为孝观念产生须有"血缘关系而产生的亲亲之情"和"个体婚制的建立"两个条件,[2] 若从父母角度去考虑,是可信的。陈勤建认为是农业社会需要有经验的长者,当然还加上血缘亲情,也是值得重视的。[3] 因此,单纯从文字出现及运用频率去锁定孝观念是否已出现或被重视,是不可靠的。文字是上层文化的表征,民间的思想观念若需要获得统治者上层文化的赞同,需要一个较长时期。

早期的孝观念或行为,应该包括对母亲或父母亲的照顾、赡养,对年老者的尊敬和对父母亲的后事的处理。从照顾赡养母亲或父母亲的方面来看,由于血缘亲情的关系,一般不成问题。对于年老者的尊敬在农业社会,也完全可以理解,因为,定居的农业生产,需要有丰富的经验,而经验来之于长期的积累。至于对母亲或父母亲的后事的处理,目前的发现,旧石器时代的中期在据今几万年之前就有存在,虽然你不能确定那是母亲或父母亲,但与被埋葬者有血缘关系,是无可怀疑的。因为那时还处于氏族社会时期,血缘关系是氏族成员之间最重要的关系。由此可知,虞舜行孝的传说,应该有它的真实性

---

① 徐吉军等《中国丧葬礼俗》,浙江人民出版社,1991 年。

② 康学伟《论孝观念形成于父系氏族公社》,《松辽学刊》,1992 年第 2 期。

③ 《中国民俗》,第 24 页,中国民间文艺出版社,1989 年。

成分，那种敬亲爱亲的亲亲之情，既有它的自然属性又有它的作为人的群体的社会属性，在前阶级社会盛行并产生过影响，是可信的。

有一点需要特别指出，在氏族制时期，老人往往由氏族共同护养，因此，孝观念行为更侧重对父母后事的处理，以及追荐、怀念先人的习俗方面。夏商时的“追孝”，也称“享孝”“孝享”或“孝祀”，即祭祀习俗，便是承之于先代对父母先人祭祀悼念祈祷以求获佑平安的习俗。《国语·周语》中“言孝必及神”，大约就是对先祖神的一种崇敬。因此，早期的孝观念和行为，怀念祭祀父母应该是更为中心的事。只是到个体家庭完全成熟之后，孝事父母才被逐渐习俗化，成为孝观念和行为的两极内容之一。

二　儒家孝道与厚葬之风

儒家孝道是根据久已存在的孝观念、孝行为和孝习俗在孔子的倡导下形成，并经由孔子的弟子以及各个朝代的儒学家不断加工、丰富而更为系统化、伦理化、甚至法律化的。

孝道的内容非常广博，牵涉到人生的各个方面以及与个人相关的各种生存准则。比如孔子认为，孝与悌是仁的根本，① 只要人有孝悌，就不会犯上作乱。因此，要求人们“入则孝，出则悌”。②并在行为上做到“无违”。那么，什么是“无违”呢？根据孔子的解释是“生，事之以礼；死，葬之以礼；死，祭之以礼。”③孔子的孝道观还涉及诸如为政、赡养、

①②③《论语》“学而”、“为政”、“先进”。

守丧、不听别人挑拨父母兄弟关系之言[1] 等等。孔子的这种孝道观，在后世获得极大的丰富和发展，内容包括忠君、立身、治国为政、处理个人与家庭与宗族与乡党，以及所有人事关系，这是与在世父母相关的安身立命之孝；另一种则是对去世先祖、父母的孝，也即是对“死人”的孝。前者虽然在一定意义上对厚葬之风有价值上的认同作用，却并非是直接的、直观的，此不赘述。

对“死人”的孝，从本质意义上来说，就是重视丧葬和丧葬质量。《论语》说，“慎终追远”，《中庸》则强调“事死如生，事亡如存”。所以，《淮南子》说，“厚葬久丧以送死，孔子之所立也。”如果指的是后世厚葬久丧之风与孔子提倡的孝道观密切相关，是可信的(但事实上孔子并不直接主张厚葬久丧，下文还要谈到)。

继孔子之后，孟子是极力主张孝道并以礼厚葬的儒家集大成者，他发展了孔子的“孝悌为本”的伦理思想，主张不仅用“礼”去调节人与人之间、平民与统治者的上下尊卑之间的关系，而且主张“君子不以天下俭其亲”，[2] 对父母实行厚葬。孟母去世后，孟子派弟子充虞去请匠人制作棺椁，而且强调棺木一定要好，以示厚葬母亲。充虞不理解，以为孟子的行为太过奢侈，没必要作这样的棺椁。这时，孟子说了下面这段话，表明自己厚葬非为好看的观点：[3]

古者棺椁无度，中古棺七寸，椁称之。自天子达于庶

---

① 《论语》“学而”、“为政”、“先进”。

②③ 《孟子·公孙丑章句下》。

人，非直为观美也，然后尽于人心。不得，不可以为悦；无财，不可以为悦。得之为有财，古之人皆用之，吾何为独不然？且比化者，无使土亲肤，于人心独无恔乎？吾闻之也：君子不以天下俭其亲。

认为厚葬才算合“礼”，算尽孝子之心的行为，从孟子开始，对中国社会后来的丧葬礼俗形成了极大的影响。

荀子是另一个对中国厚葬丧俗盛传几千年不衰应负责任的儒家代表人物，他在《礼论篇》中的大论，将养生送死厚葬其亲提高到“礼”制的高度，他说“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道毕矣，故君子敬始而慎终。终始如一，是君子之道，礼义之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是奸人之道，而倍（背）叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，犹且羞之，而况以事其所隆亲乎？故死之为道也，一而不可再复也。臣之所以致重其君，子之所以致重其亲，于是尽矣。故事生不忠厚不敬文，谓之野。送死不忠厚不敬文，谓之瘠。”为了使自己不落入“奸人之道，倍叛之心”的谴责，唯一的办法便是厚葬其亲，以使自己的行为符合“礼”的规范。不过还应注意到荀子在提倡厚葬其亲的同时，不忘现实等级制在丧葬中加以体现，以符合或顺应统治者高人一等的世俗要求，认为“君子贱野而羞瘠，故天子棺椁十重，诸侯五重，大夫三重，士再重，然后皆有衣衾多少厚薄之数，皆有翣蒌文章之等以敬饰之。”[1] 这种“丧祭械用皆有等宜”[2]的厚葬理论，从根本上解决了统治者对“孝”的需求

①② 《荀子·礼运篇》，《王霸篇》。

和任意奢华铺排以满足高人一等的虚荣心理。

荀子之后，通过秦汉时的儒家积极提倡的《孝经》获得统治者的肯定，孝道成为统治者的指导思想，而厚葬久丧也成为整个中国丧葬文化的主流。世人“死以奢侈相高，虽无哀戚之心，而厚葬重币者则称以为孝，显名立于世，光荣著于俗，故黎民相慕效，以致发屋卖业”，[①] 影响生计而不论，目的只为所谓的愚孝。宋儒把丧祭视为“礼之大本”，以为“死者人之终也，不可以不厚”。[②] 终其明清封建帝王统治时期，这种“孝莫重乎丧”[③] 的观念以及厚葬久丧的习俗，一直不仅被统治者所遵循，在民间也拥有极大的市场。

第三节　厚葬薄葬交织的丧葬发展史

一　厚葬源于原始社会

自从灵魂不灭观念与墓葬相结合之后，随葬生活生产用品，成为史前文化最为普遍的习俗。这种习俗，又随着生产力的发展，社会物质文化的丰富和贫富不均的产生(可能还有部分是属于信仰方面的原因)，使部分墓葬形成厚葬。裴李岗遗址中发现随葬品有的一件，多的达二十余件。[④] 大汶口文化后期，厚葬更为明显，有的墓葬随葬陶器达一百多种，猪头十余

---

① 桓宽《盐铁论·散不足》。
② 宋《李觏集》卷二《礼论第一》。
③ 宋祁《宋景文集》卷六一《孙仆射行状》。
④ 参见《考古》1978 年第 2 期，1979 年第 3 期有关文章。

个，[1]远胜常人之墓。尤其值得注意的是史前墓葬中存在的厚葬幼女的习俗，像半坡遗址中发现的唯一一座有葬具的墓为一三四岁的女孩所有，随葬品也非常丰富和精致。在元君庙墓地上则发现，两幼女二次合葬墓，其中在一具骨架头部发现骨珠 785 颗；另外，M420 的合葬墓中，一幼女的随葬骨珠竟达 1147 颗。厚葬幼女的文化背景至今未明，但厚葬这一现象则是不可否认的。[2]到了阶级社会之后，统治者占有大量的物质财富，并常常将这些财富的很大一部分随葬于自己的墓室之中。发掘于 1976 年的安阳小屯村的商代第二十三王武丁的配偶"妇好墓"，不仅有殉人十六人，殉狗六只，还有随葬的青铜器四百六十余件，玉石器七百五十余件，骨牙器五百六十多件，陶器 11 件，海贝六千八百余枚。[3]试想，在三千多年前的社会，死后要敛聚这么多财产随葬，若没有信仰和习俗推动，是很难完成的。加上"妇好"不过是武丁诸妇之一，那么，诸如武丁之类的商王陵，随葬器物更丰富，这就决不会仅是一种推论。可惜当时的王陵大都已被盗掘，无从得知了。

但是，我们从《晋书·索綝传》的一段回答晋帝的问话中，可以知晓过去帝王都是厚葬的。传载，"三秦人尹桓、解武等数千家盗发汉霸杜二陵，多获珍宝。帝问綝曰：'汉陵中物何乃多耶？'綝对曰：'汉天子即位一年而为陵，天下贡赋，三分之：一供宗庙，一供宾客，一供山陵。汉武帝享年久长，比崩而茂陵不复容物，其树皆已可拱。赤眉取陵中物不能减半，于今犹有朽帛委积，珠玉未尽，此二陵是俭者耳。'"索綝的回答，意思是汉

① 《大汶口》，文物出版社，1974 年。

② 《新中国的考古发现和研究》，第 63—64 页，文物出版社，1984 年。

③ 参见《殷墟妇好墓》，文物出版社，1980 年。

制以三分之一贡赋藏于山陵，汉武帝的茂陵因为武帝在位长久而随葬物已难以存放，霸杜二陵的珍宝比之茂陵，要算是俭约的了。正是这种厚葬的习俗或制度，不仅为封建帝王统治者所实行，而且还推动或影响民间实行厚葬。上文说到儒家的厚葬思想，很大一部分即来源于对现实的肯定。

二　春秋厚葬风与诸子薄葬论

从原始社会到三代，尤其是春秋战国，厚葬之风盛行，并将之与仁、义、孝相结合，所谓"棺椁必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陵必巨；存乎匹夫贱人死者，殆竭家室；(存)乎诸侯死者，虚车府，然后金玉珠玑比乎身，伦组节约，车马藏乎圹。又必多为屋幕、鼎、鼓、几梴、壶滥、戈、剑、羽、旄、齿革，寝而埋之。"[①]可知诸侯与平民一样，都在尽力厚葬。正是鉴于这样一种现实，墨子、庄子等人看到厚葬的危害，积极提倡薄葬。

墨子的短丧薄葬思想是从当时的厚葬久丧现实出发，以驳论的方式加以体现的，集中在他的《节葬》篇之中。[②]他针对当时社会的厚葬久丧，从"富贫"(不能使贫者变富)、众寡(不能使人民增多)、"定危或治乱"以及不能禁止大国攻打小国和将受到上帝、鬼神祸罚五个方面，严厉批评了厚葬久丧的危害。同时，他也针对当时社会流行的厚葬久丧是圣王之道的说法，加以澄清，墨子说："昔者，尧北教乎八狄，道死，葬蛩山之阴。衣衾三领，榖木之棺，葛以缄之，既犯而后哭，满坎无封，已

①② 《墨子・节葬下》。

葬而牛马乘之。舜西教乎七戎，道死，葬南已之市。衣衾三领，榖木之棺，葛以缄之，已葬而市人乘之。禹东教乎九夷，道死，葬会稽之山。衣衾三领，桐棺三寸，葛以缄之，绞之不合，通之不坎。土地之深，下毋及泉，上毋通臭，既葬收余壤其上，垄若参耕之亩，则止矣。若以此三圣王者观之，则厚葬久丧果非圣王之道。”墨子认为，三王贵为天子，富有天下，并非无力厚葬，根本原因是他们认识到厚葬久丧不利天下人民，也不利众寡、定危或治乱，但是社会上盛行厚葬是不争的事实呀。为此，墨子认为，这是风俗习惯使然。他举例说，越东有輆沐之国，他们总是把头生子杀来吃掉，称此为宜弟；而他们的父亲去世后，则把母亲抛弃野外，认为她是鬼妻，不可以居住在一起。楚国南部的炎人国，父母去世后，待他们腐化，并去掉腐肉之后，埋葬骨殖，这样才算得是孝子。秦国西面的仪渠国，则行火葬，否则，也不是孝子。这些例子说明，不同的丧葬是习惯使然，并非是圣王之道。既然厚葬久丧无益于“富贫”、“众寡”、“治乱”等等，那就应该改变而实行薄葬。为此，墨子提出了自己薄葬的规范，曰：

> 棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉；掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，佴乎祭祀，以致孝于亲。

墨子提倡薄葬，根本上是从“利”的目的出发，具有明显的社会功利目的。庄子则从自身出发，表现得更为豁达和具有自然主义精神。他认为，“夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也。”①

---

① 《庄子集释》内篇，《人间世第四》、《列御寇第三十二》。

他自己临死前就嘱咐弟子薄葬，“吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为斋送，吾葬具岂不备邪？”① 为此，弟子们担心地说，你这样要被乌鸦和鹞子吃掉的呀。庄子回答说，“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也。”② 意思是说，露天葬要被乌鸦、老鹰吃掉，土葬则被蝼蛄、蚂蚁吃掉，非得要从乌鸦、老鹰嘴里夺过来与蝼蚁吃，太不公平。庄子更不主张以珠玉、文锦、车马去陪葬，甚至连哭都可以免去。

庄子是够彻底的，但有比庄子还彻底豁达的，是列子。他说“既死，岂在我哉。焚之亦可，沉之亦可，瘗之亦可，露之亦可，衣薪而弃诸沟壑亦可。”③ 说的是随便火葬、水葬、天葬等等都无所谓。为此列子也不主张死后含珠玉、服文锦、陈牺牲、设明器等等。至于《吕氏春秋》则通过厚葬者的表现，诸如“国弥大，家弥富，葬弥厚，含珠鳞施，玩好货宝，钟鼎壶滥，舆马衣被戈剑，不可胜数。诸养生之具，无不从者。题凑之室，棺椁数袭，积石积炭，以环其外。”而“世俗之行丧，载之以大辅，羽旄旌旗如云。偻翣以督之，珠玉以佩之，黼黻文章以饬之，引绋者左右万人以行之，以军制立之然后可”的豪华奢侈讲究排场浪费财富的丧葬现象，告诫人们说，这种厚葬习俗无疑在引诱那些盗墓者去挖掘。高坟大墓，就像有人设石碑于垄丘之上，宣示“此其中之物，具珠玉、玩好、财物、宝器甚多，不可不抇，抇之必大富，世世乘车食肉。”大有此地无银三百两。《吕氏春秋》反对厚葬主张薄葬，其意图仅限于使死者安身，有其局限性，但它从现世的盗墓这一现象出发，则具有很强的说服力，

---

①② 《庄子集释》内篇，《人间世第四》、《列御寇第三十二》。

③ 列御寇《列子·杨朱第七》。

无疑还是具有积极性的。

儒家的"事死如生，事亡如存"[①] 不仅对春秋战国以前的厚葬进行总结，并把它推到礼制的高度，所谓"敬始而慎终，终始如一，是君子之道，礼义之文也。"[②]很大程度上也对春秋战国及以后的厚葬久丧起到了推波助澜的作用。然而，值得注意的是，这一切大致都发生在孟子之后的儒家学者身上，而孔子本人，在行动上则是薄葬的施行者。据载，孔子把父母合葬于防，坟仅"封之，崇四尺"。当时每尺约合现在 23 厘米，即坟高约为 92 厘米。葬后不久，坟墓即被大雨冲垮，孔子得知后，"泫然流涕，曰：'吾闻之，古不修墓。'"[③] 就没有再去修复。孔子对待父母如此，对待学生则更是如此。颜渊是孔子的得意门生，他死后孔子当然很伤心，但是，当弟子提出要厚葬颜渊时，孔子则坚决反对。虽然，最终孔子的学生还是厚葬了颜渊，而孔子则深以为内疚。

总之，厚葬是春秋战国时期的主流，但是，那些具有头脑的知识分子已从厚葬之中看到了对国家社会家庭的危害，因此主张薄葬。虽然在社会上行薄葬者甚少，但毕竟在中国丧葬史上第一次唱出了不合谐之音，为后世薄葬论来者，提供了再思考的余地，其积极的历史作用是不容忽视的。

三　秦汉时的厚葬与薄葬观

秦汉时不仅是中华民族的主体民族被确认时期，也是大

---

①② 《荀子·礼论篇》。
③ 《礼记·檀弓上》。

一统的国家概念在民众中被广为接受而固定时期。车同轨，书同文，在最大意义上使文化走向融合，趋于一致。更重要的是通过战国，尤其是秦末的混乱和战争，在汉代时，社会开始稳定，生产获得发展，物质条件得到改善，因此，不仅统治者的意志容易得到推行，贵族平民也有丰厚的物质基础去从事厚葬久丧活动。

大家知道，厚葬是从随葬开始，因为贫富的产生而逐渐加强；权力介入之后，等级制成为厚葬的依据，使统治者有充分的理由，凭借自己的财力，把灵魂不死和来世的观念，通过墓葬加以推广，形成大量财富随葬的客观事实。因此，在封建的权力社会，厚葬的始作俑者，一定是皇帝和其他统治者，秦汉时也如此。

秦始皇是一个非常相信鬼神的皇帝，在他的影响之下，燕齐之士"争言神仙"之事，① 曾派徐福带五百童男女到海上求不死之药。他从继承王位的第一年起便开始穿治自己的陵墓，统一六国后，更是发天下七十万刑徒去大规模修建自己的骊山墓。史载，"始皇初即位，穿治骊山，及并天下，天下徒送诣七十余万人，穿三泉，下锢而致椁，宫观百官奇器珍怪徙臧（藏）满之。令匠作机弩矢，有所穿近者辄射之。以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理。"② 所治陵高五十余丈，周回达五里多。60 年代曾对秦始皇陵进行过调查，报告说，陵园平面呈南北长东西窄的长方形，有内外两重夯土围墙，内围墙长约 1300 米，宽 578 米，周长 3800 多米。外围墙 2173 米，

---

① 桓宽《盐铁论·散不足》。
② 《史记·秦始皇本纪》。

宽 974 米，周长 6294 米。坐落于内围墙的坟丘，底部近方形，每边长度为 350 米左右，高度为 43 米。[①]另一说高度为 76 米。从已发掘的 1、2、3 号坑部分情况来看，有武士俑八百多个，木质战车十八辆，陶马一百多匹，青铜兵器、车马器九千余件。[②]有人估计，如果按照出土的兵马俑排列形式复原，这三个俑坑的武士俑可能有七千余个，驷马战车一百多辆，战马一百多匹。[③] 其武士俑身高在 1.8 米左右，形象逼真，陶马、铜车也以仿真为主。这样巨大的工程，若加上墓室主体部分的随葬器物，其所表达的厚葬意蕴，又有谁会去怀疑呢？

不仅秦始皇陵是如此厚葬。通过战乱之后而建立的汉朝，没有记取秦代的教训，同样实行厚葬。汉文帝是很节俭的皇帝，他修霸陵时，不用金银铜锡为饰，专用瓦器，但到晋人盗发霸陵时，依然“多获珍宝。”[④] 而汉成帝则为自己修陵墓而“大兴徭役，重增赋敛，征发如雨。”“取土东山，与谷同价。”[⑤] 结果弄得国库空虚，百姓贫困，所谓“公家无一年之畜，百姓无旬日之储，上下俱匮，无以相救。”[⑥] 这种局面，大致来源于汉代的贡赋三分之一为之修陵的规定，致使陵寝工程总是规模无与伦比，耗资巨大。汉代在位最长的汉武帝刘彻，他营建的茂陵据载高十四丈，方一百四十步。而 60 年代考古工作者实测时，陵高为 46.5 米，顶部东西长 39.5 米，南北宽 35.5 米，陵底边

---

① 《秦始皇陵调查简报》,《考古》1962 年第 8 期。
② 参见《文物》1975 年第 11 期、1979 年第 12 期的 1、2、3 号试掘简报。
③ 《秦始皇陵东侧第二、三号俑坑军陵内容试探》《中国考古学会第一次年会论文集》。
④ 《晋书·索綝传》。
⑤ 《汉书·扬雄传》。
⑥ 《汉书·谷永传》。

长 240 米。[①] 远望犹如无顶的金字塔，气势极其恢宏。

汉武帝陵不仅建造宏大，随葬也极其丰厚。《汉书·贡禹传》载，陵中“多藏金钱财物，鸟兽鱼鳖牛马虎豹生禽，凡百九十物，尽瘗臧之。”根据三分之一贡赋供陵墓需要的规定，汉武帝在位五十四年，则相当于整个十八年的国赋全部消耗在茂陵和随葬之中，以致于汉武帝死时，“陵中不复容物。”[②]

帝陵建造高大，公侯贵族也纷纷仿效。当时规定，“天子坟高三仞”，“诸侯半之”，“大夫八尺”，“士四尺”。[③] 而据杨宽的研究，天子坟高在十二丈左右，诸侯在五到八丈之间。[④] 不仅高墓大坟，所制棺椁也极为讲究。王符在批判当时社会上的奢侈风时曾说，“京师贵戚必欲江南檽梓，豫章之木”来制作葬具。[⑤] 而“江南檽梓，豫章之木”“所出殊远，伐之高山，引之穷谷，入海乘淮，逆河溯洛，工匠雕刻，连累日月，……功将万夫。”[⑥]见出汉时的厚葬。

正是统治者的带头，形成“列侯贵人车服僭上，众庶仿效，羞不相及，婚嫁尤崇侈靡，送死过度”的厚葬之风。[⑦] 桓宽在古今对比的叙述中形象而又真实地描述了汉代在丧葬习俗上的奢侈豪华。他说：

古者瓦棺容尸，……今富者绣墙题凑。中者梓棺楩椁。贫者画荒衣袍，缯囊缇橐。古者明器有形无实，示民

① 《陕西兴平县茂陵勘查》，《考古》，1964 年第 2 期。
② 《新唐书·虞世南传》
③ 班固等撰《白虎通·崩薨》。
④ 杨宽《中国古代寝陵制度史研究》，上海古籍出版社，1985 年。
⑤⑥ 《潜夫论·浮侈篇》。
⑦ 《汉书·地理志》。

不用也。及其后，则有醯醢之藏，桐马偶人弥祭，其物不备。今厚资多藏，器用如生人。郡国徭吏素桑楺，偶车鲁轮，匹夫无貌领，桐人衣纨绨。古者不封不树，反虞祭于寝，无坛宇之居，庙堂之位。及其后，则封之，庶人之坟半仞，其高可隐。今富者积土成山，列树成林，画榭连阁，集观增楼；中者祠堂屏阁，垣阙罘罳。古者邻有丧，舂不相杵，巷不歌谣。孔子食于有丧之侧，未尝饱也。子于是日哭，则不歌。今俗因人之丧以求酒肉，幸与小坐而责辨，歌舞俳优，连笑伎戏。……古者事生尽爱，送死尽哀。……今生不能致其爱敬，死以奢侈相高；虽无哀戚之心，而厚葬重币者则称以为孝，显名立于世，光荣著于俗。故黎民相慕效，至于发屋卖业。[①]

虽然强调的是古今不同，但饱含倾向性的描述，不仅使我们感受到汉代奢华的丧葬现实；同时也可以看出汉代普遍的厚葬观念。正是上行下效，大肆厚葬，使汉代还形成了俭养厚死之风。当时"京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。"[②] 普通人为长者死后厚葬而博取令誉，便"约其供养，豫修亡没之备；老亲之饥寒以事淫佚之华称，竭家尽业，甘心而不恨。"[③] 真正是"废事业而荣终亡，替所养而为厚葬。"[④] 简直可以说到了无以复加的变态地步。

这种大肆渲染的厚葬之风，在现代的考古发掘中也得到

① 桓宽《盐铁论·散不足》。
② 《潜夫论·浮侈篇》。
③ 《群书治要》引崔寔《政论》。
④ 《后汉书·赵咨传》。

了印证。长沙马王堆1、2、3号墓，随葬器物有漆器、纺织衣物、陶器、木俑、竹木器、乐器等三千五百多件，而其中2号墓已被盗挖。内中竹简、帛书、帛画具有极高的研究价值。墓主人是长沙国丞相利仓和他的妻子及儿子。① 封国的丞相尚且如此，诸如国王，随葬则更为丰厚。从满城中山靖王刘胜及其妻窦绾的墓来看，确实如此。出土的铜铁金银器、玉石器、漆器等多达四千二百多件。许多是工艺水平极高的艺术杰作，如"长信宫"灯、错金博山炉等。最重要的发现是两墓出土的"金缕玉衣"。刘胜的玉衣长1.88米，由2498块玉片组成，所用金丝重约1100克，窦绾的玉衣长1.72米，由2160块玉片组成，所用金丝约700克。② 金缕玉衣是汉代天子和高级贵族特有的殓服，制作精良，费工极巨，是厚葬的明显例证。另外，"黄肠题凑"也是汉墓中的特殊的棺椁结构，所耗材木和工费古无先例。长沙象鼻嘴1号墓，题凑使用908根柏木坊叠垒而成。③ 北京大葆台的一号墓题凑所用柏木椽竟多达一万五千根。"一棺所成，功将千万。"④ 看来决不是虚言。

厚葬不仅虚耗财物，给国家、家庭带来危害，甚至给后来的盗墓者提供发财的机会，令死者不得安死。鉴于这些情况，秦汉时，尤其是汉代产生了许多反对厚葬，提倡薄葬的有识之士。其中杨王孙、王充、王符、赵咨是其代表。

据《汉书·杨王孙传》载，"杨王孙者，孝武时人也，学黄老

---

① 《长沙观马王堆一号墓》文物出版社，1973年；《马王堆二、三号汉墓发掘简报》，《文物》1974年第7期。
② 《满城汉墓发掘报告》，文物出版社，1980年。
③ 《长沙象鼻嘴1号西汉墓》，《考古学报》，1980年第1期。
④ 《潜夫论·浮侈篇》。

之术。”可知他是崇尚道家思想的。他在国力强盛、家业富裕、厚葬盛行之际，力行裸葬，可谓惊天动地之举。他临死时嘱令儿子，“吾欲裸葬以反吾真，必亡易吾意！死则为布囊盛尸，入地七尺，既下，从足脱其囊，以身亲土。”[1] 为此，儿子不忍，求助于杨王孙之友祁侯，祁侯则劝王孙收回遗令。这时杨王孙不仅未听祁侯之劝，还把他的裸葬观公开予以回复：

古之圣王缘人情不忍其亲，故为礼制。今则越之，吾是以裸葬，将以矫世也。夫厚葬诚亡益于死者，而俗人竞以相高，靡财单币，腐之地下，或乃今日入而明日发，此真于暴骸于中野何异？且夫死者，终生之化，而物之归者也。归者得至，化者得变，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡声，乃合道情。夫饰外以华众，厚葬以鬲真，使归者不得至，化者不得变，是使物各失其所也。且吾闻之，精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼之为言归也。其尸块然独处，岂有知哉！裹以币帛，鬲以棺椁，肢体络束，口含玉石，欲化不得，郁为枯腊。千载之后，棺椁朽腐，乃得归土就其真宅，由是言之，焉用久客！昔帝尧之葬也，窾木为棺，葛藟为缄，其穿下不乱泉，上不泄臭。故圣王生易尚，死易葬也。不加功于亡用，不损财于无谓。今费财厚葬，留归鬲至。死者不知，生者不得，是为重惑。于戏，吾不为也。[2]

杨王孙的裸葬观从死者不知，厚葬无益于死者，更不利于生者

---

①② 《汉书·杨王孙传》。

的角度，借助道家的回归自然和先圣的简葬理念，加以完整又深刻的阐述，并亲自予以施行。赵咨所谓“王孙裸葬，墨夷露骸，皆达于性理，贵于速变”[1] 是非常恰当的评价，它对后世的薄葬思想和行为产生了深远的影响。

王充是东汉前期著名的唯物主义思想家，王充的薄葬观主要体现在他的不信鬼神，人死灵魂灭的无神论思想。他认为“人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”[2] 既然人无魂无鬼，那么，儒家所提倡的厚葬久丧以慰藉死者灵魂的习俗便变得毫无意义。不过，要人信仰无神论是很不容易的事，更何况是在历史上的汉代。王充的思想即使在当时和后来的知识界拥有影响，但对于千百年来根深蒂固信仰灵魂不灭观念的统治者和民众来说，作用是非常有限的。即使王充将厚葬久丧的危害提高到国家危亡的高度，也是无济于事。

王符是另一位反对厚葬提倡薄葬的先行者。王符的薄葬观，主要是建立在对当时厚葬的不满和抨击之上的。他在《潜夫论·浮侈篇》中指出，“今京师贵戚，郡县豪家，生不极养，死乃崇丧。或至刻金镂玉，檽梓楩楠，良田造茔，黄壤致藏，多埋珍宝，偶人车马。造起大冢，广种松柏，庐舍祠堂，崇侈上僭。宠臣贵戚，州郡世家，每有丧葬，都官属县，各当遣吏赍奉，车马帷帐，货假待客之具，竞为华观。此无益于奉终，无增于孝行，但作烦搅扰，伤害吏民。”王符不仅认为厚葬有害无益，甚至也认识到这种“世之善否，俗之薄厚，皆在于君”[3] 的表率作用。

---

① 《后汉书·赵咨传》。

② 王充《论衡·论死篇》。

③ 王符《潜夫论·德化第三十三》。

事实上，也等于说，厚葬是统治者一手造成的，矛头直接指向帝王和统治者。王符在坚持薄葬的同时，更重视指出“竞相仿效”的劳命伤财的厚葬过程，譬如对奢侈的棺椁制作，便举例加以抨击：

京师贵戚，必欲江南檽梓，豫章楩楠。边远上下，亦竞相仿效。夫檽梓、豫章，所出殊远，又乃生于深山穷谷，经历山岑，立千步之高，百丈之溪，倾倚险阻，崎岖不便，求之连日，然后见之，伐斫连月，然后讫。会众然后能动担，牛列然后能致水，油渍入海，连淮逆河，行数千里，然后到洛。工匠雕治，积累日月，计一棺之成，功将千万。夫既其终用，重且万斤，非大众不能举，非大车不能挽。东至乐浪，西至敦煌，万里之中，相竞用之。此之费功伤农，可为痛心。[1]

王符之外，赵咨则是汉代后期的薄葬论倡导者和施行者。对此，《后汉书·赵咨传》有详细的记载。赵咨批判的是“华夏之士，争相陵尚，违礼之本，事礼之末，务礼之华，弃礼之实，单（殚）家竭财以相营赴，废事生而营终，亡替所养而为厚葬”之非礼丧葬行为。他自认为自己“鄙暗，无德不敏”，因此，要求儿子为自己后事仅“制坎，令容棺椁，棺归即葬，平地无坟，勿卜时日，葬无设奠，勿留墓侧，无起封树”而已。大约赵咨已感受到朝代更替，厚葬高坟必为盗挖而暴尸中野的气味。赵咨的薄葬观主要来自于先圣帝王的俭葬，所以，局限性是不言自

① 王符《潜夫论·浮侈第十二》。

明的。

厚葬是汉代的主流，但薄葬者不时如流星般划过天空，留下一道明亮的闪光。除了上述几位之外，如西汉的刘向、张临、朱云、龚胜，东汉的祭遵、王堂、羊续、樊宏、梁商、张霸、郑玄、周磐、东海恭王、何熙、崔琼、马融、卢植、张奂、孔僖、符融、范冉、谢夷吾、李穆姜等等，都是具有代表性的人物。[①] 他们的言行对当时的社会和后世的社会，都产生了一定的影响，无疑是具有进步意义的。

四　魏晋南北朝:薄葬占主导观念的时代

汉末的战乱，使许多人看到了厚葬之墓被盗挖所带来的暴尸中野的危害，因此，到魏晋时，上层统治者开始有意识地实行薄葬，以为自己死后安身提供护身符。曹操是薄葬的最早提倡者，他在死前遗诏，"天下尚未安定，未得遵古也。葬毕，皆除服。其将兵屯戍者，皆不得离屯部，有司各率乃职。敛以时服，无藏金玉珍宝。"[②] 其目的大致仍以国家政治需要出发。《晋书》也说："魏武以礼送终之制，袭称之数，繁而无益，俗又过之，豫自制送终衣服四箧，题识其上，春秋冬夏，日有不讳，随时以敛。金珥珠玉铜铁之物，一不得送。文帝遵奉，无所增加。及受禅，刻金玺，追加尊号，不敢开埏，乃为石室，藏玺埏首，以示陵中无金银诸物也。汉礼明器甚多，自是皆省矣。"[③] 意思是说，曹操自制丧仪，准备了四箧不同季节的衣服，以为

① 徐吉军等《中国丧葬礼俗》第 63 页，浙江人民出版社，1991 年。
② 陈寿《三国志·魏书·武帝纪》。
③ 《晋书·礼志》。

死时敛服。没有珍贵器物随葬。即使等到曹丕受禅于汉之后，所追赠的金玺，也另外埋藏，表明墓中无珍宝。其实，曹丕的用意乃在于防止今后的盗墓贼。他自己在丧葬这一点上，也是遵行乃父之式，实行薄葬。他在自己的终制之中说，"封树之制，非上古也，吾无取焉。寿陵因山为体，无为封树，无立寝殿、造园邑、通神道。夫葬也者，藏也。欲人之不得见也。骨无痛痒之知，冢非栖神之宅，礼不墓祭，欲存亡之不黩也。为棺椁足以朽骨，衣衾足以朽肉而已。故吾营此丘墟不食之地，欲使易代之后不知其处。无施苇炭，无藏金银铜铁，一以瓦器，合古涂车刍灵之义。棺但漆际会三过，饭含无以珠玉，无施珠襦玉匣，诸愚俗所为也。"[①] 从帝王本身一贯实行厚葬来说，曹丕的终制已经是一种大胆的改革。但是，原因不在他不愿厚葬，而是因为他见到了"自古及今，未有不亡之国，亦未有不掘之墓也。丧乱以来，汉氏诸陵无不发掘，至乃烧取玉匣金缕，骨骸并尽，是焚如之刑，岂不痛哉！祸由乎厚葬封树"的现实。[②]为了实现自己薄葬的愿望而不至于在死后自己的意志被改变或取消，他把终制藏于宗庙，并制副本放在尚书、秘书、三府之中。而且还发毒誓，"若违今诏，妄有所变施改造，吾为戮尸地下，戮而重戮，死而重死。臣子为蔑死君父，不忠不孝，使死者有知，将不福汝。"[③]曹丕死后，果然依"终制从事"。

帝王带头实行薄葬，无论如何是一种进步，虽然它的目的并无积极意义，不过要是考虑到人们首先都是从现实出发来作出决定，为了避免陵墓被后人盗挖而实行薄葬，我以为还是应该肯定的。当时曹氏王族实行薄葬的不乏其人。如曹丕的

---

①②③ 陈寿《三国志·魏书·文帝纪》。

同父异母弟弟中山恭王曹衮临死敕令，“吾既如俭，而圣朝著终诰之制，为天下法。吾气绝之日，自殡及葬，务奉诏书。”[1]实行薄葬。曹丕之郭皇后，不仅自己依曹丕终制实行薄葬，还制止外甥孟武欲厚葬其母的行为，认为，“自丧乱以来，坟墓无不发掘，皆由厚葬也。首阳陵可以为法”，[2]推行曹丕的薄葬思想。

受王室的影响，大臣高官也纷纷实行薄葬，形成一个薄葬的高潮。司马懿在嘉平三年(251)即“预作终制，于首阳山为土藏，不封不树；作《顾命》三篇，殓以时服，不设明器，后终者不得合葬。”[3] 据《三国志·魏书》有关人员的本传记载，司马郎死前“遗命布衣幅巾，殓以时服。”贾逵病危，要求“丧事一不得有所修作。”徐晃病笃，“遗令薄葬”，韩暨临终遗言也说，“夫俗奢者，示之以俭，俭则节之以礼。历见前代送终过制，失之甚矣。若尔曹敬听吾言，殓以时服，葬以土藏，穿毕便葬，送以瓦器，慎勿有增益。”另外，司空王观、尚书令裴潜、光禄勋高堂隆、议郎沐并等人也皆倡议并实行薄葬。

蜀汉、孙吴虽然仍以厚葬为主，但薄葬者也不乏其人。诸葛亮是蜀汉名相，他死后“遗命葬汉中定军山，因山为坟，冢足容棺，殓以时服，不须器物”，[4]施行薄葬。孙吴的张昭，八十一岁高龄去世，“遗令幅巾素棺，殓以时服。”[5] 诸葛瑾死后，“遗命素棺殓以时服，事从省约。”[6] 另外，像大司马吕岱、尚书仆

---

① 陈寿《三国志·魏书·中山恭王衮传》。
② 陈寿《三国志·魏书·后妃传》。
③ 《晋书·高祖宣帝纪》。
④ 陈寿《三国志·蜀书·诸葛亮传》。
⑤ 《吴书·张昭传》。
⑥ 《吴书·诸葛瑾传》。

射是仪、南郡太守吕蒙等人，也皆行薄葬。

两晋时，司马懿之子司马师“丧事制度又依晋宣帝（司马懿）故事”，[1] 实行薄葬。因此，薄葬之制在晋王室之中基本上得以实行。正如尚书裴颇所说，“大晋垂制，深惟经远，山陵不封，园邑不饰，墓而不坟，同乎山壤，是以丘阪存其陈草，使齐乎中原矣。”[2] 东晋之后，因“江左初，元、明崇俭，且百度草创，山陵奉终，省约备。”[3] 仍然依西晋之制实行薄葬。除元帝葬其子琅琊悼王焕比较奢华外，皇室的丧事都行薄葬，开了好头。

上行下效，大臣豪富名士实行薄葬者极其普遍。他们遗命子孙，谆谆告诫，反对厚葬。老臣王祥病重时遗令训诫子孙：

> 气绝但洗手足，不须沐浴，勿缠尸，皆浣故衣，随时所服。所赐山玄玉佩、卫氏玉玦、绶笥，皆勿以敛。西芒上土自坚贞，勿用甓石，勿起坟垅。穿深二丈，椁取容棺。勿作前堂、布几筵、置书箱镜奁之具，棺前但可施床榻而已。糒、脯各一盘，玄酒一杯，为朝夕奠。家人大小不须送丧，大小祥乃设特牲。[4]

从本质上来说，这种薄葬是不彻底的，不过是珍奇宝物不随葬而已。相比之下，石苞则要利落得多。《晋书·石苞传》载，石苞死前预作终制说，“自今死亡者，皆敛以时服，不得兼重。又不得饭含，为愚俗所为。又不得设床帐明器也。定窆之后，复

① 《晋书·礼志》。
② 《晋书·刑法志》。
③ 《晋书·礼志》。
④ 《晋书·王祥传》。

土满坎，不得起坟种树。”

另外，说起杜预实行薄葬，很有点传奇色彩。据说杜预曾因公事经过密县邢山，见山上有墓，打听之下得知是郑国大夫祭仲之墓，便前去祭奠。他见此墓朝新郑城，知墓主死不忘本。而墓前隧道则空着，不填实，示墓中不藏珍宝。墓是用山中的石头营建的，知道是就地取材，不劳工巧。为此，杜预颇为慷慨，认为“君子尚其情，小人无利可动。历千载无毁，俭之故也。”是薄葬使郑大夫墓免去被盗挖毁弃的灾厉。于是他预为遗令，自已的墓制“皆用洛水圆石，开隧道南向，仪制取法于郑大夫，欲以俭自完耳。棺器小敛之事，皆当称此。”[①] 子孙遵从，完成了薄葬的愿望。

从真正意义上的薄葬来说，名士皇甫谧是两晋时最彻底的薄葬论者和薄葬的施行者，他临终自制《笃终》的送葬之制。大有杨王孙的裸葬风范。其《笃终》曰：

> 吾欲朝死夕葬，夕死朝葬，不设棺椁，不加缠敛，不修沐浴，不造新服，殡含之物，一皆绝之。吾本欲露形入坑，以身亲土，或恐人情染俗来久，顿革理难，今故粗为之制。奢不石椁，俭不露形。气绝之后，便即时服，幅巾故衣，以籧篨裹尸，麻约二头，置尸床上，择不毛之地，穿坑深十尺，长一丈五尺，广六尺，坑讫，举床就坑，去床下尸。平生之物，皆无自随，唯赍《孝经》一卷，示不忘孝道。籧篨之外，便以亲土。土与地平，还其故草，使生其上，无种树木。削除，使生迹无处，自求不知。……无问师工，无信卜筮，

---

① 《晋书·杜预传》。

无拘俗言，无张神坐，无十五日朝夕上食。礼不墓祭，但月朔于家设席以祭，百日而止。临必昏明，不得以夜。制服常居，不得墓次。[①]

从《笃终》我们可知，皇甫谧的薄葬确实具有特殊的典型性，这是其他许多薄葬者都未做到的。东晋之后，薄葬渐次减弱。但南北朝时行薄葬者仍不乏其人，如刘宋的张邵、王微，南齐的崔慰祖、江敩、刘善明、萧梁的孔源、刘讦、刘歊、顾宪之，以及陈的姚察和北魏的崔宽、魏子建，北齐的薛琡、北周的明帝、武帝等等，皆行薄葬。

不过，任何事物都具有两面性，之所以有薄葬，就是因为社会上存在厚葬，而且，人们透过历史或现实情状，发现厚葬具有许多危害性。三国两晋南北朝是一个战乱和政权更替频繁的历史时期，社会的混乱使盗墓成风，那些厚葬者难免死不安身。正是鉴于这样的历史或生活教训，统治者开始有意识地薄葬，并且，从历史发展角度去看，成为少有的薄葬高潮。然而，根深蒂固的灵魂不灭观念和事死如生、事亡如存的儒家思想的影响，使许多人从来都没有停止过厚葬，即使借薄葬的名义，也仍有实际上行厚葬的。

三国时的孙皓因厚葬夫人张氏，自己哀戚过度，半年不出家门，人们都以为孙皓本人已去世。史载，孙皓宠爱的左夫人张氏亡故，"皓哀愍思念，葬于苑中，大作冢，使工匠刻柏作木人，内(纳)冢中以为兵卫，以金银珍玩之物送葬，不可称计。已葬之后，皓治丧于内，半年不出。国人见葬太奢丽，皆谓皓已

① 《晋书·皇甫谧传》。

死，所葬者是也。”[1] 表明不仅厚葬，而且逾制，使百姓疑惑。

两晋时，官僚上层承之曹魏虽不乏薄葬者，但皇帝对僚属宠幸有加，时常又在行动上鼓励厚葬。据《晋书》记载，郑冲死后，晋武帝“于朝堂发哀，追赠太傅，赐秘器、朝服衣一袭、钱三十万、布百匹。”何曾死后，“帝于朝堂素服举哀，赐东园秘器、朝服一具、衣一袭、钱三十万、布百匹。”[2] 贾充死后，晋武帝甚至“为之恸，使使持节，太常奉策追赠太宰，……葬礼依霍光及安平献王故事，给茔田一顷。”[3]实在是丰厚之至。这种皇帝给死去宠幸官员以巨大赏赐的方式，不仅西晋有，东晋也照样很普遍。王导是东晋重臣，他死后，晋成帝为之“举哀于朝堂三日，遣大鸿胪持节监护丧事，赗襚之礼，一依汉博陆侯及安平献王故事。及葬，给九游辒辌车、黄屋左纛、前后羽葆鼓吹、武贲班剑百人，中兴名臣莫与之比。”[4] 大将军温峤死后则“赐钱百万、布百匹。”[5] 郗鉴死后，“帝朝晡哭于朝堂，遣御史持节护丧事，赠一依温峤故事。”[6] 这种奖励无疑给厚葬添注动力，使厚葬成为一些官员的自为行动。

《晋书·王浚传》记载，太康六年(285)王浚去世，“葬柏谷山，大营茔域，葬垣周四十五里，面别开一门，松柏茂盛。”王浚是平吴重臣，为抚远大将军，平吴之后，他自恃“勋高位重，不复素业自居，乃玉食锦服，纵奢侈以自逸，”因此，他的厚葬是与他的功业和生活方式一脉相承的。

---

① 陈寿《三国志·吴书·妃嫔传》。
② 《晋书·何曾传》。
③ 《晋书·贾充传》。
④ 《晋书·王导传》。
⑤ 《晋书·温峤传》。
⑥ 《晋书·郗鉴传》。

在魏晋南北朝时，厚葬有几个明显的热点，一个是高墓大坟，一个是随葬丰厚，一个是凶门柏历，一个是石兽石碑，还有一个是北朝的送烧之俗。

高坟大墓，非常直观，靡费也非常巨大，非有巨大的权力和财力难以施行。从史载前赵主刘曜准备厚葬其父及妻子，大修陵墓，让民工没日没夜地干，弄得怨声载道，引起属下游子远的谏劝中，我们可以看到所费之巨大。所谓"二陵之费，至以亿计，计六万夫百日作，所用六百万功。二陵皆下锢三泉，上崇百尺，积石为山，增土为阜，发掘古冢以千百数。役夫呼嗟，气塞天地，暴骸原野，哭声盈衢。臣窃谓无益于先皇先后，而徒丧国之储力。陛下脱仰寻尧舜之轨者，则功不盈百万，费亦不过千计"，[①] 然而刘曜终于没有采纳。

随葬丰厚这一点，从考古发现可以得到印证。如安徽马鞍山朱然墓出土的随葬品有一百四十多件，其中精美的漆器有六十多件，此外还有蹇钱六千多枚。[②] 又如北齐的高润墓不仅壁画森然，仅出土的陶俑就多达 381 件，另外还有鸡首壶、覆莲盖罐的青瓷器十七件等。[③] 许多当时的墓葬虽然在历史中被盗挖过，仍有不少精美器物出土，更可知时人有随葬丰厚的特点。

凶门柏历是魏晋之后的特别丧俗，孔琳之在陈述为政时宜时曾痛砭凶门柏历的危害，并试图加以制止。他说，"凶门柏装，不出礼典，起自末代，积习生常，遂成旧俗。爰自天子，达于庶人，诚行之有由，率革必骇。然苟无关于情，而有愆礼度，存

---

① 《晋书·刘曜载记》。

② 《安徽马鞍山东吴朱然墓发掘简报》《文物》，1986 年第 3 期。

③ 《河北磁县北齐高润墓》，《考古》，1979 年第 3 期。

之未有所明，去之未有所失，固当式遵先典，釐革后谬，况复兼以游费，实为民患者乎。凡人士丧仪，多出闾里，每有此须，动数十万，损民财力，而义无所取。至于寒庶，则人思自竭，虽复室如悬罄，莫不倾产殚财。所谓葬之以礼，其若此乎。谓宜谨遵先典，一罢凶门之式。表以素扇，足以示凶。"[①] 出发点是凶门柏历非为礼典所有，且靡费巨大。然而，官民都以为只有凶门柏历之制才算是"葬之以礼"，即使"倾家殚财"也要施行。而且，从有关的议论中可知当时王公贵族士庶都一式遵行。

有一事是非常具有典型性的。东晋元帝之子琅琊王司马焕是元帝非常宠爱的孩子，他两岁时夭亡，元帝悲伤不已，决定破例厚葬。因此，"将葬，以焕即封列国，加以成人之礼，诏立凶门柏历，备吉凶仪服。营起陵园，功役甚重。"[②] 为此，孙霄上书对其他义项都不敢非议，仅专门针对凶门柏历说，"凶门柏历，礼典所无，天晴不可用，遇雨则无益，此至宜节省者也。若琅琊一国，一时所用，不为大费，臣在机近，义所不言。今天台所居，王公百僚聚在都辇，凡有丧事，皆当供给林木百数，竹薄千计，凶门两表，以计细竹及材，价值既贵，又非表凶哀之宜。如此过饰，宜从粗简。"[③]其实，孙霄上书的目的更在于明教化和维护礼制，所谓"上之化之，如风靡草。京邑翼翼，四方所则，明教化法制，不可不慎也。"同时，对"礼典所无(指凶门柏历)，而反尚饰，此臣愚情窃所不安也。棺椁舆服旒翣之属，礼典旧制，不可废阙。凶门柏历，礼典所无。"当然不可用。可知凶门柏历为帝王贵胄官员以及平民百姓共同享用，孙霄等为了批

① 《宋书·孔琳之传》。
②③ 《晋书·琅琊悼王焕传》。

判厚葬，便寻找礼典所无的凶门柏历为突破口，试图加以禁止。但是，一切习俗一经形成，简单地用行政方式加以禁止是难以奏效的。直到隋代之后，凶门柏历之制才在屡禁之下渐废。

石兽石碑是官制的一种表现，它源于汉代，但到魏晋南北朝时却经历了起伏的过程。对此，《宋书·礼志》有较详细的记载：

> 汉以后，天下送死奢靡，多作石室石兽碑铭等物。建安十年，魏武帝以天下雕弊，下令不得厚葬，又禁立碑。魏高贵乡公甘露二年，大将军参军王伦卒，伦兄俊作《表德论》，以述伦遗美，云'只畏王典，不得为铭，乃撰录行事，就刊于墓之阴云尔'。此则碑禁尚严也。此后复弛替。晋武帝咸宁四年，又诏曰：'此石兽碑表，既私褒美，兴长虚伪，伤财害人，莫大于此。一禁断之。其犯者虽会赦令，皆当毁坏。'至元帝太兴元年，有司奏：'故骠骑府主簿故恩营葬旧君顾荣，求立碑。'诏特听立。自是后，禁又渐颓。大臣长吏，人皆私立。义熙中，尚书祠部郎中裴松之又议禁断，于是至今。

这种从严禁到渐弛，甚至"人皆私立"的过程，我们可以看到厚葬现实的发展情况，具有客观的真实性。

还有一个热点是北朝的送烧习俗，这是一种将生时器用之物烧送给死者的信仰习俗。《宋书·索虏传》记载，拓跋魏的葬俗，"死则潜埋，无坟垄处所，至于葬送，皆虚设棺柩，立冢椁，生时车马器用皆烧之以送亡者。"这种送烧所费肯定是非

常可观的，尤其是作为帝王和大臣，生前所用器物之多可以想见，一旦付之一炬，加上哀哭之声，那是别种信仰所无法比拟的。《魏书·文成文明皇后传》载，文帝死后，“三日之后，御服器物一以烧焚，百官及中宫皆号泣而临之。”对于这种靡费巨大的烧送陋习，北魏的高允就曾给文成帝上书要求禁断，疏曰：“前朝之世，屡发明诏，禁诸婚娶不得作乐，及葬送之日，歌谣、鼓舞、杀牲、烧葬，一切禁断。虽条旨久颁，而俗不变革。……今国家营葬，费损巨亿，一旦焚之，以为灰烬。”① 但文成帝去世仍行烧送之俗，可见，高允之疏并未被采纳施行。而我们从高允的疏中还可以得出，烧送之俗，早已有之，前朝即已明诏加以禁断，但大约因为民间盛行，加上官方的随俗，所以，一仍其旧。烧送习俗与随葬大量明器一样，是厚葬的一种表现形式。

由送烧之俗可知，厚葬不仅指的是丰厚的随葬品，也包括送烧、凶门柏历以及巨大的仪式化费之上，这是考古发掘中无法证实而仅在典籍中被记载的，有时它的危害远胜于椁室中的随葬品化费，因为表面的风光可以博取邻里的声誉，浪得孝子之名。在以孝为本，以孝治天下的文化氛围中，孝誉是终身受用的奖赏。难怪大部分人即使“倾产竭财”也要随俗而为了。

魏晋南北朝是厚葬薄葬胶着，在历史上又是第一次掀起薄葬高潮的时期。不过，即使薄葬之风上至帝王下到官员都率范施行，厚葬的压力仍然是非常大的。这从薄葬总是寻找各种先圣古人的事例以证明自己的行为并非是开创性而具有先例可援可以看出，薄葬者的心态是顾虑重重、忧心忡忡的。魏晋

① 《魏书·高允传》。

南北朝后期，厚葬重新占据主导地位则可知，薄葬从来都没有深入过人心，这也应该说是薄葬者的悲哀吧！

五　唐宋之后：厚葬是一个最大的主题

厚葬或薄葬从本质上来说，都是处理人死后的一种方式。正是因为礼制文化的介入，才使厚葬或薄葬成为人们注目的焦点。厚葬者以为自己遵礼崇俗，但却为盗墓者提供了生存之计；薄葬者以为自己变俗顺时，但却不为世人所重，儿孙也被视为不孝。这种现象在很长的历史时期存在，在唐宋之后，更是倾向厚葬，只是这种厚葬已从高坟大墓，随葬丰厚，向以奢侈的丧仪为主的方向发展，人们花费巨资，似乎更成为一种仪式表演，而薄葬则渐次失去市场。

承之于南北朝的朝代更替，隋唐之后，尤其是唐代，进入了一个相对稳定的历史阶段，经济的发展，使唐朝不断走向繁荣，当时的长安成为亚洲乃至世界的大都市和贸易中心。物质的不断丰富，各种文化的交相碰撞，虽然改变着人们的部分观念，但佛教在此期不断地走向繁荣，并且成为国教，使人们旧有的灵魂不死观念与佛教的轮回相结合，从而走向更深一层的厚葬。

唐代的厚葬始作俑者是最高统治者。史载，大唐贞观九年(636)，唐高祖李渊去世，李世民"诏定山陵制度，令依汉长陵故事，务存崇厚。"[①] 但是，当时因为建造山陵的时间很短，而且，还有南北朝时的盗墓记忆以及薄葬影响，因此，秘书监虞

① 杜佑《通典》卷七十九。

世南上了一个很有趣的奏本：

臣闻古之圣帝明王，所以薄葬者，非不欲崇高光明珍宝异物以厚其亲，然审而言之，高坟厚垅，珍物必备，此适所以为亲之累，非曰孝也。是以深思熟虑，安于菲薄，以为长久万代之计，割其常情以定之耳。

昔汉成帝造延昌二陵，制度甚厚，功费甚多，谏议大夫刘向上书曰："孝文居霸陵，凄怆悲怀，顾谓群臣曰：'嗟呼！以北山石为椁，用纻絮斮陈漆其间，岂可动哉！'张释之进曰：'使其中有可欲，虽固南山，犹有隙；使其中无可欲，虽无石椁，又何戚焉？'夫死者无终极，而国家有废兴，释之所言，为无穷计也。孝文悟焉，遂以薄葬。"

又汉氏之法，人君在位，三分天下贡赋，以一分入山陵。武帝历年长久，比葬陵中，不复容物。霍光暗于大体，奢侈过度，其后至更始之败，赤眉入长安，破茂陵取物，犹不能尽。故聚敛百姓，为盗之用，甚无谓也。

……

今为丘垅如此，其内虽不藏珍宝，亦无益也。万代之后，人但见高坟大冢，岂谓无金玉也。臣之愚计，以为汉文霸陵，既因山势，虽不起坟，自然高敞。今之所卜，地势既平，不可不起。宜依《白虎通》所陈周制，为三仞之坟。其方中制度，事事减少。事竟之日，刻石于陵侧，书今封大小之式，明器所须，皆以瓦木，合于礼文，一不得用金银铜铁，使后代子孙，并皆遵奉。一通藏之宗庙，岂不美乎！且臣下除服，用三十六日，已依霸陵；今为坟垅，又以长陵为

法，非所依也，伏愿深览古今，为长久之虑。[1]

意思是历史上的明君皆采用薄葬，为长久计，陵墓不被盗挖，还是薄葬为佳。厚葬的茂陵被盗挖便是不好的榜样。引文省略魏文帝曹丕如何薄葬的内容。其意皆劝唐太宗为长久计，应该稍稍削减厚葬的规制。但是，李世民不买这个帐。为此，固执的虞世南又上了第二道疏，内中说，"汉家即位之初，便营陵墓，近者十余岁，远者五十年，方始成就。今以数月之间，而造数十年事，其于人力，亦以劳矣。汉家大郡五十万户，即日人众，未及往时，而工役兴之一等，此臣所以致疑也。"[2] 则借口时间紧，人员少，无法完成预定的工程。其实，虞世南可能已嗅到皇帝对前一个奏折的不悦气味，所以，用难以完工给皇帝以一个台阶下。还鉴于其他公卿要求节俭的上奏，李世民只得把此事让众臣讨论，前提是不能陷自己于不孝的境地，最后是房玄龄折中数说，以光武帝陵高六丈为故事，稍作减省，仍以厚葬作结。

正是开了这么一个厚葬的头，李世民的昭陵也营建的极其奢华。据《唐会要》载，昭陵"因九嵕层峰，凿山西南，深七十五丈为玄宫，缘山傍岩，架梁为栈道，悬绝百仞，绕山二百三十步始达玄宫门，顶上亦起游殿。"五代时为后梁温韬所盗挖，当时所"见宫室制度宏丽，不异人间。中为正寝，东西厢列石床，床上石函中为铁匣，悉藏前世图书，钟、王笔迹，纸墨如新。韬悉取之，遂传人间。"[3] 可见唐太宗并未如自己所说的"足容一

①② 杜佑《通典》卷七十九。
③ 《新五代史·温韬传》。

棺，""务从俭约"，实行薄葬。

同样由于上行下效，唐代官员厚葬盛行。吕思勉对此有一段鉴于史实的概括叙述和评论，文曰："李义府改葬其祖父，营墓于永康陵侧，三原令李孝节，私课丁夫车牛，为其载土筑坟，尽夜不息。于是高陵、栎阳、富平、云阳、华原、同官、泾阳等七县，以孝节之故，惧不得已，悉课丁车赴役。高陵令张敬业，恭勤怯懦，不堪其劳，死于作所。王公以下，争致赠遗。其羽仪导从，轜輤器服，并穷极奢侈。又会葬车马，祖奠供帐，自灞桥属于三原七十里间，相继不绝。此成何事体乎？犹可诿曰：权相纵恣，不可以常理论也。苏味道以模棱称，长安中请还乡改葬其父，优制令州县供其葬事，味道因此侵毁乡人墓田，役使过度，为宪司所劾，左授坊州刺史，不亦异乎？犹可诿曰：其位究竟宰相也。李光进不过一职战将，而葬其母，将相致祭者四十四幄，穷极奢靡，此何为乎？犹可诿曰：光进固有战功，位通显也。"① 从中我们难道不能体味厚葬风行的现实吗？官员如此，商贾富人当然也是如此。我们从唐高宗永徽二年(654)诏雍州长史李义玄，要求对商贾富人，厚葬越礼，严加捉搦，勿使更然，② 反证商贾富人确实也是实行厚葬的。

这种商贾富人的厚葬有时在很大程度上，也影响到官员的品秩本身的特权地位，因此，唐绍上书说，"王公已下，送终明器等物，具标甲令，品秩高下，各有节文。……近者王公百官，竞为厚葬，偶人像马，雕饰如生。徒以炫耀路人，本不因心致礼。更相扇慕，破产倾资，风俗流行，遂下兼士庶。若无禁制，

① 吕思勉《隋唐五代史》第1010页，上海古籍出版社，1984年。
② 《旧唐书·高宗本纪》。

奢侈日增。望诸王公已下，送葬明器，皆依令式。并陈于墓所，不得衢路行。"[①] 禁制的目的，在很大程度上是为了保持品官之间的差异和革除所谓炫耀路人的不合礼文之处，同时使士庶等下层平民不至越僭。

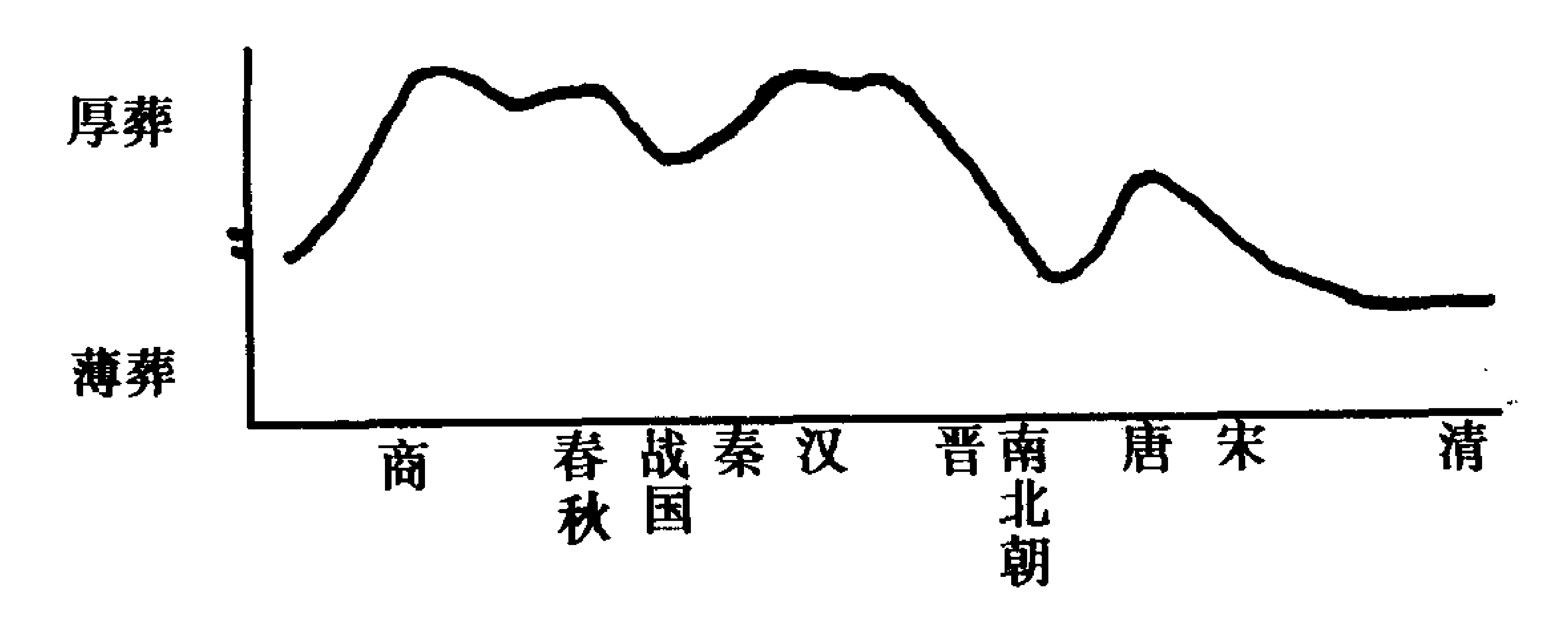
终其有唐数百年，厚葬一直是丧葬文化的主流，这一点，唐玄宗于开元二年(714)所作的制，是很有代表性的。所谓"自古帝王皆以厚葬为戒，以其无益亡者，有损生业也。近代以来，共行奢靡，递相仿效，浸成风俗，既竭家财，多至凋弊。然则魂魄归天，明精诚之已远；卜宅于地，盖思慕之所存。古者不封，未为非达。且墓为真宅，自便有房，今乃别造田园，名为下帐，又冥器等物，皆竞骄侈，失礼违令，殊非所宜；戮尸暴骸，实由于此。承前虽有约束，所司曾不申明。丧葬之家，无所依准。宜令所司据品令高下，明为节制：冥器等物，仍定色数及长短大小；园宅下帐，并宜禁绝；坟墓茔域，务遵简约；凡诸送终之具，并不得以金银为饰。如有违者，先决杖一百。州县长官不能举察，并贬授远官。"[②] 虽然明为禁止各种厚葬、越礼之举，实则恰恰透露了唐代整个儿实行厚葬的现实，设若无厚葬越礼之举，何必予以禁绝？

唐代之后，厚葬之风并未随着战乱以及少数民族文化的交流而有所减弱，一直保持着一个旺盛的势头。但是厚葬形式则在悄悄地变化，由原来以大量丰厚的随葬品为主，转为随葬与奢华盛大的仪式相结合的方式，因此，人们在丧葬上的花费并未减少。罗开玉在其《丧葬与中国文化》一书中，在讲到厚葬

---

① 《旧唐书·舆服志》。
② 《旧唐书·玄宗本纪》。

与薄葬时，曾画了一幅历经商周春秋战国到唐宋和清的厚葬薄葬变化图（见图），从图中可以看出，前期只有在南北朝时是薄葬的，后期则宋朝之后一直属于薄葬期。作者没有说明此图的依据，只是在一般的解说中说元清（还有辽夏金）都是少数民族，没有"忠"、"孝"的伦理思想，属薄葬，而宋明时期之所以也行薄葬，则是认识到了厚葬的危害。[1] 这种观点实在不敢苟同。



确实，从宋朝开始，佛教文化已渗透到民间生活的方方面面。唐代时的火葬习俗，还很有局限性，到宋代已盛行于统治者和平民之中。斋七等形成于南北朝时的由佛道僧侣、道士参与的丧事活动，虽然唐代未有发展，但宋代已极其普遍，道士僧侣通过诵经礼忏、设坛作斋、炼度超荐，积极地参与民间丧事活动，形成许多新的礼俗，随葬品可能减少一些，但丧葬费用却更加浩大了。宋神宗元丰二年（1079），仁宗后曹氏去世，"敕大内设千僧斋，施袈裟、《金刚经》为慈圣太后追福。"[2] 宋高宗赵构听说陷于囹圄之中的宋徽宗、宁德后死于金国，便

① 罗开玉《丧葬与中国文化》第 90—91 页，三环出版社，1990 年。
② 《佛祖统纪》卷四六。

"为太上皇帝、宁德皇后立重,诏诸路州县寺观各建道场七昼夜",又令平江诸佛寺,"选僧道三十五人醮祭作佛事。"① 当时南宋有路十六,州府数十,县则更多,以一个道场数十人计,则约为数万人,若以千人计,则有数百万僧侣道士参与法事,花费能不大吗?

帝王丧仪如此,民间殡丧中则更为盛行。宋朝之后,诵经设斋、超度亡灵等习俗,成为民间丧俗中不可忽缺的内容。司马光在《书仪》中曾说"世俗信浮屠诳诱,于始死及七日、百日、期年、再期、除丧,饭僧设道场,或作水陆大会,写经造像,修建塔庙,云为此者,减弥天罪恶,必生天堂,受种种快乐;不为者,必入地狱,剉烧舂磨,受无边波吒之苦。"司马光并不是要宣扬做道场的可取性,而是认为这种习俗不合礼法,危害了统治者原有的仪规。对此他还进行严厉的痛斥:"殊不知人生含气血,知痛养(痒),或剪爪剃发从而烧斫之,已不知苦,况于死者,形神相离,形则入于黄壤,腐朽消灭,与木石等,神则飘若风火,不知何之。假使烧舂磨,岂复知之。且浮屠所谓天堂地狱者,计亦以劝善而惩恶也。苟不以至公行之,虽鬼可得而治乎?是以唐卢州刺史李丹与妹书曰:'天堂无则已,有则君子登;地狱无则已,有则小人入。'世人亲死而祷浮屠,是不以其亲为君子,而为积恶有罪之小人也,何待其亲之不厚哉!就使其亲实积恶有罪,岂赂浮屠所能免乎?此则中智所共知,而举世滔滔而信奉之,何其易惑难晓也。甚者至有倾家破产然后已,与其如此,曷若早贾田营墓而葬之乎!彼天堂地狱,若果有之,当与天地俱生。自佛法未入中国之前,人死而复生者,亦有

① 《建炎以来系年要录》卷一〇八。

之矣，何故无一人误入地狱，见阎罗等十王者耶？不学者固不足与言，读书知古者亦可以少悟矣。”[1] 说实话，司马光的这段驳论还是很有道理的，这一点姑且不论，而我们却从中看到了“举世滔滔而奉行之”的现实，即使破产倾家也不在乎！

这种习俗，元明清一仍相依，并且不断增加内容。成书于明代的《金瓶梅》在写到李瓶儿的葬俗时，曾详细描述做斋七的习俗，其中，十月初八是李瓶儿去世后的四七，便“请西门外宝庆寺赵喇嘛，亦十六众，来念番经，结坛，跳沙，洒花米，行香，口诵真言，斋供都用牛乳茶酪之类，悬挂都是九丑天魔变相，身披缨络琉璃，项挂髑髅，口咬婴儿，坐跨妖魅，腰缠蛇螭，或四头八臂，或手执戈戟，朱发蓝面，丑恶莫比。”番经是专门由藏传佛教的喇嘛做的佛事，清代极为盛行。《红楼梦》第十三回写到秦可卿的丧事时，其中也有斋七的，“这四十九日，单请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度前亡后化诸魂，以免亡者之罪；另设一坛于天香楼上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中，灵前另外五十众高僧、五十众高道，对坛按七作好事。”这一点，常人春的《红白喜事——旧京婚丧礼俗》一书作了非常详细的记载和叙述。其所作道场经忏因僧侣道士以及作用的不同，而分称番经、道经、萨祖铁罐度施食（老道焰口）、居士经、禅经、瑜伽焰口、地藏十王宝灯——传灯（焰口）及外佛事等。这些道场经忏延续的时间都比较长，如道经，是根据丧家停灵的日子多寡决定的，“王府、宅门有的停灵二十一天、三十五天，甚至四十九天。”则道

---

① 《司马氏书仪》卷五《魂帛》。

经"从接三日起，直到伴宿(发引的头一天)都要有经。"人数则为七、九、十一、十三位或十五位，甚至有四十九位、一百零八位的。禅经也是与停灵日子相结合，日子越长，禅经做的也越长，花费当然非常巨大。其中以水陆道场花费最为可观。民国时期，吴佩孚、曹锟、段琪瑞、江朝宗等人，就请一百五十位僧人做水陆道场，一项便花去五千银元。这种丧俗，谁能说是一种薄葬。

如果说厚葬随葬品是一次性花费，而数年间为亡故亲人所作的水陆道场，甚至"写经造像，修建塔庙"，则是数次不间断的花费。可以想见，这种花费数量一定都是非常可观的，你能说这不是厚葬吗？为此，张亮采指出，宋代"厚葬之俗，较唐以前尤盛。士大夫罕有斥其非者。如赵概《闻见录》谓：晏殊薄葬，而遭剖棺碎骨之惨祸。张耆以厚葬而免，固犹注重厚葬也。"[①] 可知宋代以后并非盛行薄葬。

除了僧道的介入使丧葬花费大增之外，厚葬的另一个表达方式是仪式更为繁杂而奢侈，并且程式化，具有表演的性质。宋太祖赵匡胤出殡时，单是护驾卤薄就用了三千五百三十九人，太宗下葬时，更增加到九千四百六十八人。而宋仁宗出殡，光沿途守卫的"路卒"竟达四万六千七百人。[②] 不仅皇帝，官员在这方面也是极其讲究的，宋代丧仪方面规定，"三品以上四引、四披、六铎、六翣、挽歌六行三十六人；四品二引、二披、四铎、四翣、挽歌四行十六人；五品、六品挽歌八人"等等另外，从抬柩人数方面看，后唐时规定，五品六品升朝官，抬柩

---

① 张亮采《中国风俗史》第三篇第八节"丧葬"。

② 《丧葬上的"两个世界"》,《文物》1976年第8期。

③ 《宋史·礼志》。

者二十人，七八品升朝官十六人，六品至九品不升朝官为十二人，庶人为八人。[①] 到清代则规定，二品以上六十四人，五品以上四十八人，八品以上为三十二人，九品及有顶戴者为二十四人，庶人为十六人。[②] 两者一比较，人员在增加。从以上内容不仅可以看出仪仗奢华，且具有等级制。对于官员及百姓在丧仪上的逾制，我们从历代统治者提出的禁制中，也同样可以反观丧仪的奢华。宋初太祖赵光义所下的诏中曾说："访闻丧葬之家，有举乐及令章者，盖闻邻里之内，丧不相舂，苴麻之旁，食未尝饱，此圣王教化之道，治世不刊之言。何乃匪人，亲罹衅酷，或则举奠之际歌吹为娱，灵柩之前令章为戏，甚伤风教，实紊人伦。"[③] 朱元璋在洪武五年(1372)的诏令中也感叹，"近世以来，富者奢僭犯分，力不及者，称贷财物，炫耀殡送。"人们在丧葬的习俗方面，已经开始向"观美"方向发展，成为炫耀"孝"行——其实是财富和权力的方式，并因引起邻里的观看而实际上具有娱乐的作用。如江浙地区就常常是"不惜资财，以供杂祀广会，以沽儿童妇女之称誉。"[④] 元明清时，这种习俗在各地普遍存在。在杭州，富室王某，"举父丧，丧仪繁盛，至倩优侏绚装前导，识者叹之。"[⑤] 在陕西，丧家往往"以各色纸，结金银山、斗层楼、驼、狮、马、象及幡帛联，广作佛事斋醮，名曰同坛。富贵家更张戏乐走马上竿，亲执挂帐，猪羊油盘食桌动辄数十，丧家破产，往往有之。"[⑥] 在广东的惠州丧仪中，有"击鼓屠

① 王溥《五代会要·丧葬下》。
② 《清会典》卷三八。
③ 《宋史》卷一二五。
④ 戴表元《剡源集》卷四《中枝山葬记》。
⑤ 张瀚《松窗梦语》卷七。
⑥ 胡朴安《中华全国风俗志》上编"陕西"。

牛待宾，名曰看斋，结棚棚于市，布银牌、红帛于地，招少年走马，垂手取之如拾芥，观者一邑毕至，名曰抢红。”[①] 则纯粹是一种娱乐行为。

到清代尤其是清末，无论水陆道场等超荐亡灵行为还是仪仗执事等排场风光的殡仪习俗，都可以说发展到了无以复加的地步。前者已有论述，而仪仗执事则更是奢华浪费。当时的北京，殡葬执事者，满执事、“官三叠”、汉执事、简化的汉执事、“干三件”及满汉执事中的附加执事等。其中满执事便有：1、大幡；2、门纛一对；3、曲律八根；4、黄鹰、细狗、骆驼；5、刽子手两名或四名；6、清道旗一对飞虎旗、飞龙旗、飞凤旗、飞熊旗、飞豹旗、飞鲤旗、飞鳌旗各一对；7、肃静、回避牌各一对；8、蛤蜊一对；9、粉棍一对；10、金执事四对；11、八宝枪（包括金轮枪等八种各一对）；12、金执事八对；13、座伞一把；14、如意亮轿一乘；15、日照影伞一把；16、座伞一把；17、旨意亭；18、曲柄黄伞；19、官鼓大乐一班，11、13 名不等；20、番、道、禅各十三或十五众；21、官样轿八人抬；22、座伞一把；23、童子“督胜盘”即“小拿”三十二名，二十四名、十六名不等；24、丧主；25、大杠一份，扣罩，杠夫三十二、四十八、六十四名不等；26、后拥；27、送殡车轿等二十七项组成。[②] 满执事通用于满蒙汉二十四旗。这类由数百人组成的仪仗执事，出殡时穿巷过街，引得无数人观看，煞是热闹风光。若再加上附加执事中的十二类插入行进的仪仗中，则更是威风奢华。这种花费，可想而知是极其巨大的。顾颉刚民国初年曾

---

① 胡朴安《中华全国风俗志》上编“广东”。

② 常人春《红白喜事》，第 383—388 页，北京燕山出版社，1993 年。

记录了两个出殡的导子账。一个是招魂回吉导子账，一个是出殡导子账。出殡导子账共有八十项内容，各项合计预算为三百七十银元，加上临时附加的当在四、五百元之间。[1] 顾氏指出，“我家出殡的目的，只在尽人事，并不要炫耀，所以新奇的东西一点没有。”[2]而“这两个导子账只是刚刚透过水平线的”[3]，因为，盛宣怀、奚萼铭只是从上海出殡到苏州，火车上一个半小时，即化去了十余万元。[4]其中有些项目，纯粹是为了娱人。顾颉刚引当时的《小时报》（民国八年八月二十九日）一则“愈出愈奇之殡仪”的报道说，“迩来苏垣社会竞尚奢华，即出丧一事，自前年盛氏，今年奚氏，哄动远道乘火车来观，于是小康之家亦必争胜以博路人赞美。昨日船舫巷孙姓家举殡其仪仗应有尽有，复加‘大锣党’、‘马八仙’、‘马六标’、‘马六冲’、‘马鼓吹’、‘阴皂隶’，其中最为奇特者，扮有‘渔樵耕读’四人，三人各骑一马，唯耕者独跨庞大之水牛一只，杂于殡仪中为点缀品，洵为近日丧仪中之别开生面者，可见人民只知好奇，对于实际置诸不顾也。”[5]因此，“大家看出殡不是出殡，乃是迎神赛会了”。[6]为了迎合社会习俗的需要，丧家也就不得不出巨资乃至倾产或借贷来筹备丧事，尤其是筹备丧礼中的出殡仪式，花费自然也就不在葬而在丧仪上了。为此，当时社会上，对“葬又看得轻淡一点，因为坟茔都在乡间，葬的时候没有人瞧见，丧之中，尤以出殡为最铺排，因为这是从街坊经过的，看见的人最多。”[7]这不正是一种仪式的表演吗？

不管从什么角度去看，厚葬一直都是唐宋以来的主流，它无逊于唐宋之前的厚葬是因为人们不断创制各种丧仪以满足

---

①②③④⑤⑥⑦ 顾颉刚《两个出殡的“导子账”》，《歌谣》周刊第52号。

信仰或世俗的需要，使厚葬成为一种延续时间长，娱神娱人相结合并且花费巨大的纯粹是为了一种“孝”名和“观美”等面子行为的习俗惯制。这种习俗惯制，即使到九十年代，仍然在部分农村盛行，成为富裕农户的一种炫耀财富的手段。

唐宋之后厚葬固然是主流，但薄葬也并不是绝无仅有。前述不和谐音符是一种形式。有宋之后，如宋祁、谢应芳、黄宗羲、陈确等等，都是薄葬论者。

宋祁生活于北宋，曾官拜翰林学士承旨，他曾作《治戒》一文，主张“称家之有无以治丧，敛用濯浣之衣、鹤氅、裘、纱帽、线履。三日棺，三月葬，慎无为流俗阴阳拘忌也。棺用杂木，漆其四会，三涂即止，使数十年足以厝吾骸、朽衣巾而已。吾之焄然蒿然，朗朗有识者，还于造物，放之太虚，可腐败者合于黄垆，下付无穷，吾尚何患。掘冢深三丈，小为冢室，劣取容棺及明器，左置明水水二盎、酒二缸，右置米麦二奁，朝服一称，私服一称，靴履自副。左列吾志，右刻吾铭，即掩圹。惟简惟俭，无以金铜杂物置冢中。……冢上树五株柏，坟高三尺，石翁仲他兽不得用。盖自摽置者，非千载永安计尔。不得作道佛二家斋醮。此吾生平所志，若等不可违命作之。违命作之，是死吾也，是以吾为遽无知也。葬之日，以绘布缠棺，四翣引，无作方相俑人，陈列衣服器用，累吾之俭”。[①] 统观宋祁的《治戒》很难说他是一个彻底的薄葬论者，不仅因为他的出发点“千载永安”是一种消极的抗争，而且因为他的遗命在很大程度上不过是对厚葬的一种修正，稍减而已，所以，称俭葬或许更恰当。

宋祁之外，谢应芳是元代的薄葬论者，他反对厚葬者“铺

---

① 《宋景文集》卷四八。

张祭仪，务为观美"[1] 的大肆奢华浪费，沉溺于"声乐器玩"之中而不顾棺椁衣衾和"广集浮屠，大作佛事""经旬逾月"而不止的虚文作法，因此主张薄葬。黄宗羲是明末清初的著名思想家，他慕杨王孙、赵岐的薄葬，因而遗命说，"吾死后，即于次日之早，用棕棚抬至圹中；一被一褥，不得增盖；棕棚抽出，安放石床。圹中须令香气充满，不可用纸钱串一毫入之；随掩圹门，莫令香气出外。墓前随宜分为阶级、拜坛。其下小田，分作三池，种荷花。"[2] 确实，黄宗羲是较彻底的薄葬论者，而墓前的设置还透出他对生活独有的情趣。

曾与黄宗羲同学的陈确，则是一个俭葬论的积极倡导者。他认为"俭葬非薄也"，主张，"贫有贫之养，则贫亦有贫之葬，俭葬是也"。[3] 陈确主张俭葬主要是针对当时社会盛行破家厚葬以获取至孝令誉的流俗，他对僧道优伶参与丧葬以及广茔高坟的作法，提出了尖锐的批评。认为前者是"极痴愚"的行为，后者则"圹宽必蓄水，高则易倾，多植竹木则根株盘结，穿圹及棺，无所不至"，[4]是无一益而有"大损"的作法，因此，明智的人，决不干这种蠢事。

然而厚葬日久，观念于人民之中已根深蒂固，即使薄葬者有石破天惊之见，也难以改变人们从众心理形成的习俗。中国整个丧葬的发展历史，厚葬薄葬始终胶着在一起，但是，薄葬却没有一次占有过主导地位，就算统治者不断告诫或禁止厚葬，除了从反面透露厚葬的盛行外，说明薄葬在社会中始终处于劣势，它们仅仅是一些优秀人士的思想或个人行为而已。

---

① 谢应芳《辨惑编》卷二《治丧》。

② 《黄宗羲全集》第一册《梨洲末命》，浙江古籍出版社，1985 年。

③④ 《葬书·俭葬说》。

第二章 丧葬礼的制度化和等级化

第一节 呼应社会等级需要的丧葬礼法

丧葬礼是随着灵魂不灭观念在原始的埋葬习俗中逐渐形成的，它包括整个丧葬礼俗，尤其是官方制度化的礼俗以及为维护这种礼俗需要的舆论和法律手段。丧葬礼俗不仅是一种具体的制度文化，它也是一种进程，一种让人感觉到完全是呼应社会等级需要的历史进程。

孟子说，“上古尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。”① 说的就是原始人将死去的亲人遗弃沟壑了事。这是一种自然葬法，但是人类究竟在什么时期采用这种葬法，目前的人类学已很难有实证的材料。我国有文字记载的葬式是《易·系辞下》所说的，“厚衣之以薪，葬之中野，不封不树。”葬，原意为藏，这是一种区别于“委之于壑”的方式，将死者埋葬于原野之中。藏可能就包含等待灵魂重新回到体内的期待，与灵魂不死观念紧密地结合在一起。最早埋葬死者的方式，目前所知产生在旧石器时代中晚期，离今数万年之前。而我国最

---

① 《孟子·滕文公上》。

早的埋葬方式则在据今约一万八千年前的山顶洞人时期产生。考古发掘的材料证明，在新石器时代的中期，丧葬不仅已经形成一定的习俗，而且具有了明显的惯制，需要氏族成员共同遵守。譬如，氏族拥有共同的墓地，以血亲关系为主进行埋葬；男女之间拥有随葬品上的差异，像男性随葬石斧、石铲、石刀，女性随葬陶制的纺轮以及骨制的装饰物等等；墓葬的随葬品和墓式已产生了多寡不均和大小不同的差异；葬式也形成了差异，除了正常的仰身直肢葬外，对于不同身分、不同死亡方式者采用了俯身葬、屈肢葬、二次葬，对于夭折的小孩实行瓮棺一次葬等等。至于他们是否含有隆重的悼念仪式既祭奠亲人又安慰亡灵，没有文字记载可作借鉴，不得而知。但是从一些少数民族和人们失去亲人的自发哀伤情感的情况来看，丧葬除了考古上可发掘的埋葬形制，还应该有相应的丧仪，包括居丧仪礼和禁忌等等。

随着社会的发展，物质生产的不断丰富，贫富贵贱得到更大的确认，丧葬礼仪也进一步地发展。进入奴隶社会的夏商周时期，丧葬不仅程序化、系统化，而且也已经制度化，从《周礼》、《仪礼》、《礼记》等典籍中，我们可以清楚地看到，至少在周朝，丧葬礼已经非常完备。它们在葬俗、丧礼、墓地、棺椁、随葬品，以及礼制的监督执行等方面，都做出具体而又详细的规定，要求官员们严格地予以执行。

社会历史的发展是随着贫富不均、贵贱有别、等级鲜明这一轨迹朝前走的。丧葬礼俗也附和着这一轨迹，从贫富不均、贵贱有别向鲜明的等级制发展。因此，我们从有文字记载的三礼中，可以看到的丧葬规则，一个最大的特点便是平民与士以上统治者的区别对待，这种区别往往以士为分界点，对平民不

再做出更为具体的礼俗规定或者提出详细的要求，但对士以上的各个统治者阶层，则做出相应的详细礼制规定，以区别从帝王到诸侯到士大夫之间的不同阶层地位、权力、爵秩。《周礼·春官宗伯第三》详细记载了管理国家各种礼制的官阶设置，其中涉及到丧葬的就有大宗伯、小宗伯、肆师、郁人、鬯人、司服、世妇、内宗、外宗、冢人、墓大夫、职丧、大师、龟人、大祝、小祝、丧祝、大史、小史、巾车等等，他们为帝王、诸侯、士大夫提供丧祭方面的咨询、服务、安排和实施，包括负责纠正、惩罚那些未遵礼或逾礼的行为，以保证丧葬按照礼制一丝不苟地予以执行。因此，从严格意义上来说，丧葬礼自从产生的时候开始便呼应了社会现实的需要，进入贫富不均的社会，尤其是进入阶级社会之后，则呼应社会等级制的需要。赵咨曾说，"古之葬者，衣以薪，藏之中野，后世圣人易之以棺椁。棺椁之造，自黄帝始，爰自陶唐，逮于虞、夏，犹尚简朴，或瓦或木。及至殷人而有加焉。周室因之，制兼二代。复重以墙翣之制，表以旌铭之仪，招复含敛之礼，殡葬兆宅之期，棺椁周重之数，衣衾称袭之数。"[①]以表现现实生活中的贫富贵贱的不同。因此，丧葬礼的制度化，往往通过丧葬的中介作用，实现对现实世界存在的直观模写，达到体现统治者意志和礼制等文化精神的目的。这种对现实的模写表现在多方面。

一 墓式有大小

一般来说，原始社会时期的墓式并没有等级制的意义，氏

---

① 《后汉书·赵咨传》。

族拥有共同的墓地，实行共同埋葬。但是，随着贫富的产生，贵族墓地和一些随葬品丰厚的特殊大墓便悄然形成了。商周时这种区别贵贱等级的墓地和墓式规制已完全被统治者制度化。据《周礼》记载，冢人主管着王的墓地，他的职责是把先王的墓葬在墓地中按昭穆辈份依次予以排列左右两边，先王的子孙，在京畿内的诸侯，墓葬都安排在王墓左右的前方，在王朝为卿、大夫、士的，墓都安排在后边，各自按照他们的辈份族属来排列。墓大夫则掌管国内的一般墓地，让国内百姓按照家族集中埋葬，并予以统一管理。① 因为春秋以前中原的墓式大都不封不树，墓式的大小仅以墓室、墓道等方式加以区别。殷商时的王墓往往带四墓道，由于它像亚字形，所以也称亚字形墓，其次是带两墓道的，称中字形墓。这些墓式与其他小型墓相比，大小在1～20倍以上。② 墓葬中大都有杀殉现象，表明墓主人生前拥有权力和财富。因此可以非常明确地说，墓式的大小，是生前地位、权力、财富的直观模写，是现实生活的翻版。

春秋之后，由于江南的封丘式墓葬在中原贵族中普遍流行，墓式的高低区别不仅成为生前权势、财富的象征，而且被制度化，成为各种人士必须遵循的规则。汉代规定，"天子坟高三仞，树以松；诸侯半之，树以柏；大夫八尺，树以栾；士四尺，树以槐；庶人无坟，树以杨柳。"③ 事实上，这种规制与汉代的实际情况并不相同。据杨宽的研究，汉代天子的陵墓在十二丈左右（汉尺约合23厘米，十二丈约合二十七米多），诸侯王墓

---

① 《周礼·春官宗伯第三》。
② 周永珍《殷代墓葬形制》，《考古通讯》1955年第6期。
③ 班固等撰《白虎通·崩薨》。

高在五到八丈之间，列侯坟高约四丈。[①] 而“庶人之坟半仞”。与目前的实测陵高约 20 到 30 米之间完全相符。[②] 魏晋南北朝时期，由于战乱和薄葬的盛行，陵墓制度处于衰微时期，因此，墓式一般都不甚高大。唐代之后，陵墓制度得到了空前的扩大和发展，制定了明确的规制（关于帝陵制度后面将专门介绍）。唐时规定，官员坟墓“一品方九十步，坟高丈八尺；二品方八十步，坟高丈六尺；三品七十步，坟高丈四尺；四品六十步，坟高丈二尺；五品方五十步，坟高一丈；六品以下并方二十步，坟高不过八尺。”[③] 宋元明清也都有明确而详细的规定，宋制在五品以上皆与唐相同；六品墓地则方四十步，坟高则六品以下皆为八尺；七品以下墓地为二十步，庶人则为十八步，坟高六尺。[④] 元代品官的墓式与宋代相同，只是庶人墓式由宋代的十八步减为九步。[⑤] 明代在洪武五年（1372）对墓式曾作出过规定，公侯墓地一百步，坟高二丈，围墙高一丈；一品官九十步，坟高一丈八，围墙高九尺；二品墓地八十步，坟高一丈六尺，围墙八尺；三品七十步，坟高一丈四尺，围墙七尺；四品六十步，坟高一丈二尺，围墙六尺；五品五十步，坟高一丈，围墙四尺；六品四十步，坟高八尺；七品以下墓地三十步，坟高六尺。[⑥] 清代的典制是品官墓地到六品与明制同，而坟高则皆低矮二尺，七品以下墓地为二十步，坟高仍为六尺；庶人墓地方

---

① 《中国古代陵寝制度史研究》，第 159 页，上海古籍出版社，1985 年。
② 李庆柱等《西汉诸陵调查研究》，《文物资料丛刊》（6）文物出版社，1982 年。
③ 杜佑《通典》卷一〇八。
④ 《政和五礼新仪》卷二四。
⑤ 《元典章》卷三〇。
⑥ 《明会典》卷二〇三。

九步，坟高四尺。围墙未作高度规定，但以周围长短来约束品官，即一二品围墙周围三十五丈，三四五品三十丈，六七品十二丈，庶人八丈。[①] 由这种规制和变化，我们可以非常清楚地看到，在不同品官与品官及平民百姓中，墓式大小有着鲜明的规定。这种规定，庶人之间每个朝代基本是划一的，富有者与平民，所得到的待遇是一致的；但是，在品官之间，则拥有详细的规定，这些规定不得超逾，降格以制则是允许的。所谓"贵得同贱，贱不得同贵。"[②] 从这些规制中，我们可以看到社会等级制的现实在墓式大小形制中得到全面而完整的描写。

二　随葬品有丰俭

随葬品的形成是人们灵魂观念不死的产物，因此，明器也称鬼器。早期以日常生活品为常，后来发展为专门为随葬而制造的器物，包括饮食起居日用器物及权力象征、娱乐用具和服侍保卫需要的种种象生物，可以说，所有人间需要的在随葬品中都会得到体现。随葬品的发展从日常生活用具到人殉到明确的随葬制度，走过了漫长的道路。

随葬品中有两个系列是值得特别注意的，一个是人殉制，一个是随葬品的等级制。

人殉制是在人牲制的基础上发展起来的，"它开始于母系氏族制向父系氏族制过渡或父系氏族已经确立的时期。"[③] 那

---

① 《清会典》卷三八。
② 《五代会要》卷八。
③ 黄展岳《中国古代的人牲人殉》，文物出版社，1990 年。

时的氏族首领、家长及显贵常常将生前最珍贵的物品“一起殉葬到坟墓中，以便他在幽冥中继续使用。”① 人殉便是这种殉葬之一。“中国最早的人殉，一般表现为妻妾殉夫”，② 它是男性对女性绝对占有权的表现。这种人殉的葬式大都采用男子仰身直肢，女子面朝男性，侧身屈肢依附男性的方式，早期以一男一女或一男两女最为典型（有关人殉的内容后面将详述）。这种人殉习俗，后来发展为帝王奴隶主的殉葬制，殉人已不限于妻妾而旁及近亲和大量的奴隶，成为等级身分权力的象征。在殷商的墓葬中，它是一种普遍的习俗制度，人殉、人牲的数量与地下墓式的大小形成正比例对照。“带墓道的大型墓，墓内一般有人殉、有人牲。……中型墓一般有一个至数个殉人，个别可多至十几个殉人。少数中型墓也有牲人一人到数人。小型墓不见人牲，个别有殉人一人至二人。”③侯家庄 1001 号墓有殉人九十、牲人七十四，武官村 1 号墓则有殉人四十五、牲人三十四，前者为四墓道墓，后者为两墓道墓。④ 可知殉人的多少与墓式大小存在直接的关系，表明生前地位、权势或财富的不同。殉人制很大程度上是奴隶制的产物，它后来发展为陶俑等替代物制度，但它的余毒包括明代皇室的殉葬制以及寡妇从死或守寡不得再嫁等则渊远流长，不绝于史。它从随葬制度方面，展示了人间的等级不平等的社会现实，它的产生和湮灭都呼应了社会的需要。

---

① 马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 351 页，人民出版社，1978 年。

② 黄展岳《中国古代的人牲人殉》，文物出版社，1990 年。

③ 黄展岳《殷商墓葬中人殉人牲的再考察》《考古》，1983 年第十期。

④ 梁思永等《侯家庄 · 1001 号墓》，第 28—29 页，台北 1962 年；郭宝钧《1950 年春殷墟发掘报告》《中国考古学报》第五册，1951 年。

随葬品丰俭的等级制同样是社会等级制和现实的模写。殷商时，大小奴隶主随葬明器大约与生前占有财富和本身的地位相关，如“黄陂盘龙城一奴隶主墓中，出土铜器达六十三件之多；罗山后李墓地（共发现十七座）出土青铜器有二百十五件；闻名中外的殷墟妇好墓，出土青铜器更是多得惊人，共有四百六十八件。”[①] 但明器的组合却并不是固定的，说明等级制规范仍然以数量这一财富的象征为基准，而缺乏明确的制度性。西周之后，明器的等级制才随着用鼎制度的规范化而逐渐被明确和固定。[②]但是，随着春秋战国时期社会的剧烈变动，致使明器总是随着权力和财富的情况而增减，所谓“至于战国，渐至颓废，法度衰毁，上下僭杂。”[③] 秦汉与魏晋时明器的规定大致以品秩为基础，拥有一定的规范，即并无具体的规定。这种情况，到唐代才被明文写进典制之中，“三品以上九十事，五品以上七十事，九品以上四十事。”[④] 开元二十九年（741）减为三品以上七十事，五品以上四十事，九品以上二十事，并规定庶人限十五事。[⑤]明代时，庶人明器只限一事，公侯则可以九十事，其余各有等差。[⑥] 何等鲜明，目的不过是试图通过明器随葬的不平等，在另一个世界使俗世的尊荣特权获得同样的优待。而这种纯粹以官品为基础的随葬制度，完全由帝王和官僚制定，呼应自己的特殊生活需要。

---

① 徐吉军、贺云翱《中国丧葬礼俗》，第389页，浙江人民出版社，1991年。

② 据《礼记》《仪礼》有关记载，天子九鼎，诸侯七鼎，大夫五鼎，士三或一。

③ 《后汉书·赵咨传》。

④⑤ 杜佑《通典》卷八六。

⑥ 《明史》，卷六〇。

三 仪式有繁简

丧葬仪式的繁简往往是历时态的，它是一种历史的过程。一方面是由原始社会时期的简单的丧葬仪式向阶级社会繁杂的趋势发展，另一方面则是根据现实社会中不同身分的死者给出不同的丧葬仪式，官阶越高，仪式越繁，尤其是在数量和奢华程度上规格也就越高。这一点我们在前面已作了详细的叙述。

需要指出的是仪式的繁简不仅是厚葬的表达，它还是现实社会官制仪卫的直接搬用。因此，它依然是呼应社会等级需要而产生，是对社会现实的模写。

四 守丧时间有长短

这是一个丧服制问题。它由血缘关系而及姻缘、政治和友情关系（后面将专述丧服制问题），时间由三年到数月甚至三日不等，包括斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等。

从表面上看，守丧似乎是一个纯血缘亲情问题，其实不然。一方面，守丧时间的长短确实体现了与死者之间的亲疏关系，似乎是无可厚非的。但是，在血缘亲疏的背后却隐藏着巨大的不平等，尤其突出的是对父母（男女）的不公平的对待上。据《仪礼·丧服》记载，儿子给父亲服斩衰礼，但为母亲则只是服齐衰礼，若父亲已去世，服齐衰三年，未去世则只服一年。妻子为丈夫服斩衰三年，丈夫则只为妻子服齐衰一年。另一方面，守丧时间的长短，还体现出国家的政治要求。在君君臣臣

父父子子的三纲五常指导下，诸侯百姓都得为国君服斩衰三年，为国君的父母、妻、长子、祖父母等服齐衰礼等等，幸好汉文帝遗诏以三十六日易三十六月，以三日易三月为天子戴重孝服丧，[1]否则天下百姓不知该增加多少折腾。正是这两种不平等关系，透露出现实社会中人与人之间不管是以温情脉脉的血缘为依据还是以威严崇崇的政治为前提，实际上都是不平等的关系。因此，统治者之所以大力提倡守丧服丧，正是因为守丧服丧不仅可以牵制人们的亲情，还可以透过亲情和丧服，体现统治者的至高无上，保证整个社会的安定。从本质上说，守丧时间的长短，仍然是呼应社会现实存在的需要，是阶级社会一种特殊等级观念的体现。

另外，像墓室制度仿像居室，等级不同的棺椁制度，墓上建筑、饭含等等，都是现世不平等关系在丧葬文化上的表达，具有浓郁的现实官阶、生活依据。即使对死者的称谓，也有严格的等级身分差异，所谓"天子曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。"[2] 孔颖达注曰，"崩者，坠坏之名，譬若天形坠压然，则四海心睹。王者登遐，率土咸知，故曰崩。薨者，崩之余声也。诸侯卑，死，不得效崩之形，但如崩后余声，劣于形压也。卒，毕竟也。大夫是有德之位，毕了生平，故曰卒。士禄以代耕，而今遂死，是不终其禄。死者，澌也。澌是消尽无余之目，庶人极贱，生无令誉，死绝余芳，精气一去，身名俱尽，故曰死。"它清楚又形象地告诉人们，死对于每个具有不同身分地位的人所具有的含义和等级意义。这种呼应社会等级的死

---

① 《史记·孝文本纪》。

② 《礼记·曲礼》。

的称谓，在社会历史中一直盛行，表现出极浓的尊卑贵贱观念。

现世是依据人们在长期的历史过程中累积建立起来的政治、经济、文化等制度而加以维持的，丧葬文化是其中的一个分支。统治者为维护自己的地位、权力，便需要维护并且创制对自己的地位、权力、生活方式有益的制度习俗，甚至用强力使自己的思想、观念、意志加以推行，丧葬文化也不例外。

帝王的陵墓制度我们姑且不论，因为它是谁也不可逾越的。官品之间的等级差制便成了统治者极力维护的内容。汉代时便明文规定，"小不得僭大，贱不得逾贵。"[①] 隋文帝杨坚也强调，"丧纪上自王公，下逮庶人，著令皆为定制，无相差越。"[②] 但是，禁令年年颁，官员百姓却时常犯禁，尤其是超越自己等级身分的行为，因为扛着"孝"葬的大旗而拥有极大的市场。唐代曾令百姓等丧葬祭奠，不得以金银、锦绣为设及陈设音乐，葬物稍涉僭越，并勒毁除。[③] 宋代也规定"士庶之间，车服之制，至于丧葬，各有等差。"[④] 凡违者则严加处置。唐宋律规定，坟墓、碑碣违制，杖一百；清律也规定，有官者违式杖一百，无官者杖五十，并责令改正。表明统治者极其重视等级差制，并试图维护这种不平等的丧葬礼法。但是效果总是不如人意，这一点从厚葬盛行，一直占着丧葬文化的主流可以清楚地看到。

---

① 《前汉书·文帝纪》。
② 《隋书·礼仪志》。
③ 王溥撰《五代会要》卷八。
④ 《宋史·舆服志》。

等级制是阶级社会最为明显的特征，呼应社会等级需要的丧葬礼法，则是这种特征的一种表达方式，它通过丧葬的中介，从本质上显现了社会的不平等。

第二节　繁琐的丧葬礼程序

丧葬习俗的形成是一个历史过程，丧葬礼法是为了适应社会关系需要经过统治者的倡导而被确立的丧葬习俗。因此，丧葬礼程序表现了明显的丧葬习俗倾向，其中有些形态是作为丧葬礼法的特殊形式予以处理的。比如棺椁，因为很难在治丧过程中仓促完成，便在死者病重之前即开始预备。帝王的陵墓则在登基第一年便开始营建，官员和民间也有做生坟的习俗，预为坟墓。另外，像奔丧，它既是习俗也是礼法，民间奔丧是为了表达对失去亲人的哀思，而礼法上规定奔丧则是为了确定以孝统治的权威性。与此同时还加上初丧、治丧、出丧等礼仪，组成了完整的丧葬礼法，它通过在丧葬中不同的时序或进程的安排，保证有序地完成丧葬礼的整个过程。因为这些过程是被统治者作为典章制度加以书写和遵守的，所以，我们称它为丧葬礼法。从过程来看，它包括初丧礼仪，治丧礼仪，出丧礼仪和终丧礼仪等内容。

一　初丧礼仪

初丧礼仪是指初死阶段亲属采取的属圹、招魂、变服、讣告和沐浴、饭含等礼俗，是对死者尸体进行最初处置和发布消

息的时期。因此,初丧礼仪中蕴含着浓郁的信仰内容。

(1) 复——招魂

据《礼记·丧大记》和《仪礼·既夕礼》的记载,家中病人病重之后,首先是打扫屋宇,撤去乐器,将病人迁到正寝北面的窗户下,然后更换内衣,穿戴好内外新衣,并将尸体移到地上,用棉丝放在死者的口鼻前,以测定是否断气和何时断气,这叫“属圹”。当断定死者已去世后,则举行“复”——招魂礼仪。

招魂的目的是为了祈求死者复生,也叫招魂复魄。《礼记·士丧礼》曰:“复者一人,以爵弁服,簪裳于衣,左荷之,扱领于带。升自前东荣,中屋北面,招以衣曰:‘皋!某复!’三,降衣于前。”“东荣”是指屋檐,“中屋”指屋脊。其意是说,招魂的人把死者的上衣下裳的左边连在一起,交领则和带子连在一起,从前面东边的屋檐爬上站在屋脊中央,面向北用衣服招魂,嘴里长声呼喊着死者的名字(男人称名,女子称字),“某某,回来吧!”共三次,然后把衣服卷起来扔到屋下,由司服用箱子接住,大约箱子能关住灵魂,从东阶登堂将衣服盖在尸体身上。人们相信,这种仪式可使离体的灵魂重新回到死者身上,并使之重生。《礼记·檀弓下》说的很清楚,“复,尽爱之道也,望反之幽,求诸鬼神之道也。”明显地带有信仰和巫术色彩。

招魂之后若死者仍无再生的迹象,这才确定死者一去不复返,于是正式举办丧事。

招魂的习俗秦汉盛行,魏晋一直到唐宋不衰。它混合了人们对亲人的复杂感情,因此,招魂不仅是一种仪式,也是人类真实情感和信仰的流露。

(2) 讣告

当人们确信亲人已完全死亡之后，便立即变换锦衣穿上素服，同时除下一切金玉珠翠之类的饰物。据《司马氏书仪》载，"既复，妻子妇妾皆去冠及上服，被发。男子服上衽，徒跣。妇人不徒跣。……凡齐衰以下的内外有服亲，及在丧侧给事者，皆释去华盛之服，著素淡之衣。"之后，将死讯讣告亲戚朋友和上司下属。

讣告不仅重要而且要火速发出，不得疏漏，更不得"匿丧不报"，否则不仅违礼而且失礼，将受到处罚。《礼记·杂记上》载，讣告对不同人有不同方式，"凡讣于其君，曰：'君之臣某死。'父、母、妻、长子，曰'君之臣某之某死。'君，讣于他国之君，曰：'寡君不禄，敢告于执事。'夫人，曰：'寡小君不禄。'大子之丧，曰：'寡君之嫡子某死。'大夫讣于同国嫡者，曰：'某不禄。'讣于士，亦曰：'某不禄。'讣于他国之君，曰'君之外臣寡大夫某死。'讣于嫡者，曰：'吾子之外私寡大夫某不禄，使某实。'讣于士，亦曰：'吾子之外私寡大夫某不禄，使某实。'士，讣于同国大夫，曰：'某死。'讣于他国之君，曰：'君之外臣某死。'讣于大夫，曰：'吾子之外私某死。'讣于士，亦曰：'吾子之外私某死。'"讣告的形式后来有了一定的发展，并大致被固定于一定的内容。据《清稗类钞》"丧祭类"载，报丧文，"详具死者之姓号，履历及生卒年、月、日、时，卜葬或浮厝之地及出殡日期。"以便亲戚朋友及时祭奠服丧。

(3) 沐浴

沐浴就是清洗尸体。濯发曰沐，澡身曰浴。沐浴在招魂之后进行，水要特意由井里打上，方法与生时大致相同。先洗头

后洗身，然后修剪指甲、胡须等。洗头须用淘米水，国君用淘粱水，大夫用淘稷水，士也用淘粱的水，水要烧煮过，洗头水必须倒在偏西阶下的坑里。洗身则由近侍完成，死者为男性则用男侍者，女性则用女侍者。[1]

死者去世如遇暑天，沐浴前，国君、大夫则在灵床下放置冰块以防止尸体腐化；士则水，无冰。

沐浴的礼俗从春秋到秦汉都盛行，唐代时还规定，"五品以上沐用稷，四人浴；六品以下沐用粱，二人浴。"[2] 修剪下的头发指甲之类盛于小袋中，待大殓时放入棺内。

（4） 饭含

饭含是饭和含的合称，它以珠、玉、米、贝之类纳于死者口中。饭是用米贝填塞死者之口；含用珠、玉、贝等放入死者的口中。饭含在沐浴仪式后举行。

为了饭含，在招魂之后确定亲人去世便须"楔齿"，即用角柶，一种长六寸，两头屈曲，可用来支撑的角质匙将牙齿撑开。沐浴之后，停尸于床，实行饭含。饭含有严格的等级规定，春秋时，"天子以珠，诸侯以玉，大夫以碧，士以贝。"[3]《周礼·地官·舍人》郑玄注曰："君用粱，大夫用稷，士用稻，皆四升实之。"汉代时，"天子饭以珠，含以玉；诸侯饭以珠，含以(珠)[璧]；卿大夫、士饭以珠，含以贝。"[4] 刘向也说，"天子含以珠，诸侯以玉，大夫以玑，士以贝，庶人以谷实。"[5] 唐代规定，

---

① 戴圣《礼记·丧大记》。
② 杜佑《通典》卷八四。
③ 《公羊传·文公五年》何休注。
④ 《后汉书·礼仪下》唐李贤注引《礼稽命征》。
⑤ 刘向《说苑·修文》。

“一品至于三品，饭用粱，含用璧；四品至于五品，饭用稷，含用碧；六品至于九品，饭用粱，含用贝。”[①] 明代已较简略，规定，“饭含，五品以上饭稷含珠，九品以上饭粱含小珠。”[②]

饭含习俗起源极早，在已发掘的殷商墓中多半有含玉、贝的现象。1953 年发掘的安阳大司空村墓地，165 座商代的墓葬中，83 座葬有贝，除去十座被盗墓贝的出土位置不详外，余下的 73 座墓中有 49 座发现墓主口中含贝。死者所含贝的数量在一至四枚，都是利用天然的海贝在背面琢一小孔制成。至于含玉的，大都以长方形、方形、圆形、三角形等玉片为主，也有制成玉蝉、玉鱼、玉珠的。[③]玉与贝没有混合的情况。贝在当时具有货币职能，含贝是象征财富。秦汉时的米贝则以碎玉制成。口含玉贝的习俗极易引起盗墓者的注意，因此，魏晋之后则提倡薄葬，含玉贝的习俗虽然在统治者中仍然依礼而行，但在民间则被含铜钱取代。

饭含的目的何在呢？据何休注《公羊传·文公五年》曰："孝子所以实亲口也，缘生以事死，不忍露其口。"唐代孔颖达在《礼记正义》中则不仅指出饭含是不使虚其口，而且还解释了为何要用米贝。他说，“死者既无所知，所用饭用米贝，不忍虚其口。既不忍虚其口，所以不用饭食之道以实之。必用米贝者，以食道亵，米贝美，尊之不敢用亵，故用米，美善焉尔。饭食人所造，细碎不洁，故为亵也。米贝天性自然为美，凡含用米贝。”这种解释还是具有一定的可信性的。

---

① 《新唐书·礼乐》十。

② 《明史礼志》。

③ 马得志等《一九五三年安阳大司空村发掘报告》《考古学报》第九册，1955 年。

二 治丧礼仪

治丧礼仪是指在家完成的出殡前的整个仪程，它包括设铭旌、魂帛，人们的吊丧及入殓，亲人成服等内容，是丧葬习俗非常重要的过程。

(1) 设铭旌、魂帛

铭旌也称铭、旌铭，在治丧时设立，出殡时张举在灵柩前的旗幡，祭奠时倚放灵座之右，入葬时覆盖在棺盖上。《周礼·春官·司常》曰："大丧共铭旌。"指的是天子铭旌。汉代天子的铭旌"画日、月、升龙"。[①]有表引灵魂升天之意。汉代旌幡上端往往画有日月，书死者籍贯、姓名或"某氏某之柩"。它上至天子下到官僚地主，普遍采用。唐代"为铭以绛，广充幅，长九尺，韬杠。书曰'某官封之柩'，置于宇西阶上。"[②]并且也有严格规定，四五品幅长八尺，六品以下幅长六尺。男人有官封称官爵，妇人则称其夫之官封；或子有官封，则称"太夫人之柩"。这就是《仪礼·丧服小记》所说的"复与书铭，自天子达于士，其辞一也：男子称名，妇人书姓与伯仲，如不知姓，则书氏。"只是后来更强调官制，带有炫耀之意。宋时其制与唐制相去不远，《朱子家礼》载，"以绛帛为铭旌，广终幅，三品以上九尺，五品以上八尺，六品以下七尺。书曰某官某公之柩，无官即随其生时所称。以竹为杠，如其长，倚于灵床之右。"[③] 这种制度，明清相沿。《金瓶梅》书西门庆丧葬时铭旌是"诰封武略将军西门公之

---

① 《续汉书·礼仪志》。

② 杜佑《通典》卷一三八。

③ 《朱子家礼·丧礼·立铭旌》。

柩。”而《红楼梦》的秦可卿因其夫之关系，铭旌上书：“奉天洪建兆年不易之朝诰封一等宁国公冢孙妇防护内廷紫禁道御前侍卫龙禁尉享强寿贾门秦氏恭夫人之灵柩”等四十六个字。

铭旌的使用主要限于官员，平民之丧，不用铭旌。铭有标识之意，与名通。《仪礼·士丧礼》“为铭各以其物，……书铭于末，曰：‘某氏某之柩’”。郑玄注曰：“铭，明旌也。杂帛为物，大夫士之所建也。以死者为不可别，古以其旗识识之”。因此，铭旌也就是书写死者名氏以标明其棺柩主人为何人的旗帜。这种旗帜既有引魂、炫耀官职作用，同时出殡时也可增加仪仗的气势。

魂帛宋代以前也称重。重是可以悬挂重物的木架，放在中庭靠南边。丧家由祝将沐浴时淘洗过的米煮成粥，装进鬲中，用粗布封好口，悬挂于重上。并由祝取铭旌置于重上。[①] 设重是因为初丧未置神主，用重代替主其神。设重的制度秦汉至唐宋都相沿。但到宋代之后，被魂帛所取代。诚如司马光《书仪》中所说的，“士民之家，……皆用魂帛。”因此，明清时皆有结魂帛礼。

(2)吊丧，赗赙

吊丧是在获悉亲朋去世后到丧家进行的吊唁慰问活动，哀悼死者称吊，安慰死者家属称唁。春秋时，吊丧须换穿吊服，秦汉之后，吊丧则皆穿素服。所谓“素冠帻，白练深衣，器用皆素。”[②] 宋代之后，据司马光《书仪》载，“去华盛之服”即可，礼节要求趋于简练。

---

① 《仪礼·士丧礼》。

② 杜佑《通典》卷八三引晋挚虞《决疑》。

亲朋同事吊丧时，丧家都须哀哭，吊者也哭，但以亲近旁疏，哭二三声至于一二十声不等。吊丧时须烧香致奠。《汉书·龚胜传》载，胜死，有老父来吊，哭甚哀，既而曰："嗟呼！熏以香自烧"。清代汉人吊丧，大都"以右手从香碟里抓起几根檀香钉添往炉心，三拜三叩或四拜四叩"，[1] 满人则以酒奠祭。[2]汉代对吊丧者不仅飨以酒肉，而且娱之以音乐。所谓"今俗因人之丧以求酒肉，幸与小坐，而责办歌舞俳倡，连笑技戏。"[3] 清代凡汉人吊丧，灵前也设有细乐，"以小堂鼓、横笛、小锣合奏哀乐《哭皇天》，谓之'清音'，也叫'清音锣鼓'"。[4]大约是娱之以音乐的遗俗。

吊丧时执手慰问，是南北朝以来最为常见的礼俗。《南史·东昏侯本纪》载，"潘妃生女，百日而亡。制斩衰绖杖，衣悉粗布。群小来吊，盘旋地坐，举手受执。"《北齐书·和士开传》也载，和士开母死，"帝见，亲自握手，怆恻下泣。"此礼大约起于南方。《颜氏家训·风操篇》曰："南人宾至不迎，相见捧手而不揖，送客下席而已；北人迎送并至门，相见则揖。"但在吊丧时，江南习俗，"主人之外，不识者不执手。"[5] 南北朝时，有人为了表示豁达不拘礼，往往做出一些惊人之举。王粲生平喜好驴叫，他死后，文帝前往吊丧，对同行的人说，"王好驴鸣，可各作一声以送之。"结果，"赴客皆一作驴鸣。"[6] 张季鹰吊唁顾彦先，为之抚琴数曲而哭之，因大恸，"遂不执孝子手而出。"[7]这是失态。王东亭与谢安不和，谢去世，前往吊丧，"不执末婢（谢

---

①②④ 常人春《红白喜事》，第275页，北京燕山出版社，1993年。
③ 桓宽《盐铁论·散不足》。
⑤ 《颜氏家训·风操篇》。
⑥⑦ 刘义庆《世说新语·伤逝篇》。

琰，安之少子）手而退。”[①]这是故作失礼。唐时执手礼犹盛，如敦煌伯3691号写本书仪曰：“重孝之子躄踊。若平怀，手执之；若尊重，以两手扶之。”但执手也有规定，应该“唯尊者执卑者手。”清代时，执孝子手礼不传。

古人极重吊丧，往往以之衡量亲朋好友与自己的关系。颜之推曾记载，“江南凡遭重丧，若相知者，同在城邑，三日不吊则绝之；除丧，虽相遇则避之，怨其不己悯也。有故及道遥者，致书可也；无书也如之。”[②] 虽然吊丧主要是悼念慰问，因其重要，世人也极其重视。即使对不同身分不同年龄的死者在称呼上也有严格的规定。如身分不同，天子曰崩，诸侯或高级官员曰薨，士曰不禄，百姓曰死。年龄不同，“百岁已下八十已上云弃背，八十已下六十已上云倾背，六十已下四十已上云倾逝，四十已下三十已上云殒逝，三十已下二十已上云丧逝，二十已下十岁已上云夭逝，十岁已下云夭丧，三岁已下云离怀抱。七十已上云上年虽居高，五十已上云年未居高，二十已上云盛年。右所修书疏及口吊，但看亡人年几高下言之，不得疏失。”[③] 表明吊丧时对死者的去世年龄和身分的禁忌是很认真的，不得出差错。

赗赙是吊丧时的一种捐助明器钱物仪式。赗是送给丧家的送葬之物；赙是以财物助人办丧事。赗赙之礼是吊丧活动中既具有人情味，又因为形成制度而造成攀比。秦汉以前赗以车马，但随着车马随葬礼的消失，秦汉时赗礼常常以“黄肠题凑”、“玉衣”等葬具葬器。《后汉书·杨赐传》“其月薨。天子

① 刘义庆《世说新语·伤逝篇》。
② 颜之推《颜氏家训·风操篇》。
③ 敦煌伯2622号写本书仪。

……赠东园梓器襚服。”“梓器襚服”，即葬具衣被等。宋代賵礼已形同虚设，因此，司马光在《书仪》中说，“今人亦无以车马助丧者，则賵礼亦不必存也。”可见賵礼已明存实亡，与赙礼渐成一体。

赙礼，《荀子·大略篇》曰，赠送“财货曰赙”，目的是“佐生也”，即帮助丧家妥善、顺利地安葬死者。汉代实行厚葬，赙礼极盛。《汉书·儒林欧阳生传》载，元帝即位，地馀侍中，贵幸，官至少府。及地馀死，少府官属共送数百万钱，其子根据父亲遗命，皆不受。“天子闻而嘉之，赐钱百万。”《后汉书·张禹传》载：“禹父歆，终于汲令。父卒，汲吏赙送前后数百万，悉无所受。”有些贫而难葬其亲者，因受赙而使其亲得葬。《汉书·朱建传》，建母死，贫未有以发丧，辟阳侯乃奉百金税（衣被），建母得葬。汉代国家有法赙，例行赙送在任内去世的官员。一般规定，二千石的官吏可受法赙。《后汉书·羊续传》“旧典，二千石卒官赙百万。”其实有许多官位显赫者受赙极丰，《后汉书·中山简王焉传》“焉，永元二年薨。自中兴至和帝时，皇子始封薨者，皆赙钱三千万，布三万匹；嗣王薨，赙钱千万，布万匹，是时窦太后临朝，窦宪兄弟擅权，太后及宪等，东海出也，故睦于焉而重于礼，加赙钱一亿。”可见赙赠之巨。有些则因人而竞相攀比赙赠，如朱建母死，辟阳侯奉百金，“列侯贵人以辟阳侯故，往赙凡五百金”。到唐代，赙赠已极有等级规制，“文武一品，赙物二百段，粟二百石；二品物一百五十段，粟一百五十石；三品物百段，粟百石；正四品物七十段，粟七十石；从四品物六十段，粟六十石；正五品物五十段，粟五十石；从五品物四十段，粟四十石；正六品物三十段，从六品物二十六段；正七品物二十二段，从七品物十八段；正八品物十六段，从八品物十

四段；正九品物十二段，从九品物十段。”[①] 而且规定，“其别赐者，不在折限”。[②]极其鲜明，已到了按品取赙的泛滥程度。

(3)入殓

殓分大殓小殓。小殓是为了死者穿殓衣，《释名·释丧制》曰：“殓者敛也，敛藏不复见也。”大殓是把死者尸体入棺。小殓于去世后第二天早晨的室内举行，大殓则于死后第三天在室外东阶上进行。所谓“小殓于户内，大殓于阼”。[③]

小殓时先陈殓衣于房中，然后设小殓床，举行着装仪式。此时主人袒露左臂，主人主妇都去掉头饰，盘起头发，并不停地哀哭。执事者开始小殓，先是在床上铺席，“君以蕈席，士以苇席。”[④]有所区别。再铺上绞，绞上铺衾。殓衣无论尊贵卑贱，都穿十九套。国君不得用别人赠送的衣服。穿好衣服之后，用被子将尸体裹上，然后用绞带捆紧，再把“冒”即布囊上下两只套在尸体上，符合“敛藏不复见”之意，最后盖上覆尸的被子。小殓时用的“冒”也有严格的规定，国君上半身用的冒是织锦制的，下半身绣斧文，旁边打七个结。大夫上半身用玄色的帛，下半身也绣斧文，旁打五个结。士的上半身用红色的帛，下半身用铁红色帛，旁边打三个结。[⑤]小殓毕，丧家需为死者举行奠祭，称小殓奠，号哭尽哀而止。是晚于庭中整夜点燃火炬不息。[⑥] 清人福格在《听雨丛谈》中说，“京师有丧之家，殡期前一夕举家不寐，谓之伴宿，俗称坐夜，即古人终夜燎之礼也”。说明至清代仍有遗存。

大殓于小殓的次日举行。据说是“以俟其生”。[⑦]大殓时，

---

①② 杜佑《通典》卷八六。

③④⑤ 《礼记·丧大记》。

⑥⑦ 《仪礼·士丧礼》；《礼记·问丧》。

国君的衣服是一百称，大夫五十称，士用三十称。称是上衣下裳，即如我们现在的一套。大殓时，"又以布绞束之，缩(纵)者三，横者五，裹以复衾。君大夫与士同，所异者，衾有用锦用缟用缁之别，衣有百称五十称三十称之分耳。"① 裹扎停当之后，由"主人奉尸殓于棺。"号哭尽哀然后盖上棺材盖。大殓之礼历代皆行，且具有明显的等级内容。大殓毕，于室中举行大殓祭奠，将酒菜牺牲等奉于灵座之前，以飨死者。"天子诸侯之丧，斩衰者奠；大夫，齐衰者奠；士，朋友奠。"② 为什么主人不亲奠呢？据说是"孝子悲哀思慕，不暇执事也。"③大殓奠祭之后，由丧主和主妇送宾客、兄弟离去，人们在哀哭声中结束大殓仪式。

(4)成服

成服是丧家及其亲属按照各自与死者的血缘关系的亲疏、远近，根据五服即斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻，穿上各自应服的丧服。成服大致在大殓之后，因此，一般为死者去世后第三天，《仪礼·士丧礼》载，"三日，成服。"唐制也是"三日成服。"④但也有说于大殓后一日，即不计死日的第三日成服的。宋代之后则大殓之后立即成服。⑤

(5)朝夕哭奠

朝夕哭奠是停丧日久所形成的礼俗。汉代时自死至葬最近者为七日，迟者为四百三十三日，原因是当时人有时日禁忌的信仰。所谓"葬避九空地臽，及日之刚柔，月之奇耦，日吉无害，刚柔相得，奇偶相应，乃为吉良。"⑥ 停丧期间，必须每天在

---

① 沈赤水《寒夜丛谈》卷二《谈礼》。

②③④ 杜佑《通典》卷八五、卷一三八、卷一三九。

⑤ 丧服制度后面将详述。

⑥ 王充《论衡·讥日篇》。

日出和日落时举行两次祭奠，设酒食脯肉，祭奠时成服的亲属俱尽哀哭。朝夕哭奠体现了儒家的“事死如生”精神。

三 出丧礼仪

出丧礼仪是把灵柩发送到墓圹安葬的整个过程的礼俗，也叫“出殡”。出丧礼仪包括择地择日的卜兆宅葬日、启殡、朝祖、陈明器、送葬、反哭等礼俗，属于丧葬礼制中的重要内容。

(1)卜兆宅葬日

卜兆宅葬日是指在选择墓址和出殡吉日时有一套自己的规定，兆是指坟墓的茔域；宅，此指阴宅，死者的居所。卜筮之风源远流长，古代葬时由家人、筮者、卜人通过龟甲占卜来选定墓地和下葬的日子。在帝王则有选陵制度，官员与平民也一如陵制，盛行卜兆宅习俗。《后汉书·袁安传》载，“安父没，母使安访求葬地，道逢三书生，问安何之。安为言其故，生乃指一处云，‘葬此地，当世为上公。’须臾不见。安异之，于是遂葬其所占之地，故累世隆焉。”这个故事告诉我们，阴宅与生者的仕进前途存在直接的联系。因此，汉代盛行卜兆宅习俗，魏晋相袭大盛，形成影响深远的阴宅风水习俗，对民间的葬俗影响尤深。

与择地相同的是择日的礼俗。所谓“刚柔相得，奇偶相应，乃为吉良”① 的观念深入人心。唐代时卜葬日的仪式极其隆重、严肃。丧家全都静候，涖卜命曰：“孤子某来日谋卜葬某官封某甫（母则云‘为某母太夫人某氏’）考降无有近悔。”意为卜

① 王充《论衡·讥日篇》。

得此日，魂神上下都不得怪咎后悔。卜定葬日后，丧家内外都尽哀而哭。[1] 卜葬日的礼俗对民间同样影响甚大，但方式可能也有翻皇历而定的简单化现象。

(2)启殡、朝祖

启殡是将灵柩移到堂屋正中以准备出殡。据《仪礼·既夕礼》载，启殡和朝祖都是很肃穆的仪式。启殡礼时，有丧服的亲戚都需参加，妇人不哭，主人袒露左臂。祭奠之后，商祝执灰理之布进来，走到西堂阶前，发出三次"噫兴"的声音，然后诏告神，"要启殡了"。共说三遍。命丧家哀哭。这时，两支已准备好的火炬拿进来，夏祝取铭旌插到重上，丧家不尽的哭踊。商祝用灰理布拂去灵柩上的灰尘，用小殓时覆尸的夷衾盖住灵柩。然后用轴车把灵柩运到祖庙。运柩时的次序是重在先，奠跟从在后，火炬在奠后，柩在火炬后，最后是主人和丧家亲属。

朝祖便是灵柩运到祖庙之后所行的仪礼。其意是告别尊祖先辈，如生前之远行状。即所谓"顺死者之孝心，哀离其室，故至于祖考之庙而后行也。"[2]周礼，朝祖由丧家奉柩到祖庙行祭奠礼，后因家庙狭小难于周转，因此，改魂帛代柩。[3]

(3)陈明器

出殡前要备好明器，并于发引前五刻，陈列吉凶仪仗，包括方相、志石、大棺车及明器等陈于柩车之前。其他仪仗，唐代时规定，一品是引四、披六、铎左右各八，黼翣二、黻翣二、画翣二；二品三品到六品以下各有定制。[4]其中明器的陈列，据《仪礼·既夕礼》记载，是西边南头为上往北排，一行不够，再往南

①②④ 杜佑《通典》卷八五、卷一三八、卷一三九。
③ 徐吉军、贺云翱《中国丧葬礼俗》，第 114 页。

排。从茵起，依次为苇色两只，装羊肉、豕肉。筲三只，各盛黍、稷、麦。瓮三只，各盛醋、豆酱、姜桂碎屑，用大功之布覆盖。瓶两只，一盛醴酒、一盛酒，用功布覆盖。日常使用的器具有弓、矢、耒、耜和盂、盘匜。设有祭器。兵器有铠甲、头盔、盾牌、箭袋。平常使用的有杖、竹笠、扇子等，都予陈列。仪仗序列和陈明器后来成为炫耀乡里的一种仪式，助长殡仪的表演性质。

(4)送丧

送丧是丧仪的一个过程，也叫送葬。它包括在途、路祭、及墓、下棺等程序，是出殡的最主要仪式。送丧的完成标志着丧仪"葬"的过程的结束。

棺柩放置于灵车上之后，举行遣奠仪式，祭仪如祖奠。然后灵车起动，此时鼓吹大作。唐制六品以下无鼓吹，[①] 跟从的器序仪仗有严格的安排和次序规定。唐制，"先灵车，后次方相车(六品以下魌头车)，次志石车，次大棺车，次辒车(四品以下无车)，次明器舆，次下帐舆，次米舆，次酒脯舆，次苞牲舆，次食舆，次铭旌，次纛，次铎，次輀车"。[②]丧主和诸子则衰服赤足哀哭相从，其他丧家亲属也哀哭相送。灵柩出门之后，尊者乘车马相送。这种出丧灵柩仪仗如出行炫耀衢路的方式，造成攀比之风，影响极坏，故唐太极元年(712)左司郎中唐绍上书说："近者王公百官，竞为厚葬。偶人像马，雕饰如生，徒以炫耀路人，本不因心致礼。更相扇慕，破产倾资，风俗流行，下兼士庶。若无禁制，奢侈日增。望诸王公已下送葬明器，皆依令式，并陈于墓所，不得衢路行。"[③] 可见当时盛行仪仗明器徒行路衢，相

①② 杜佑《通典》卷一三九。
③ 《旧唐书·舆服志》。

互炫耀，且常常僭越礼制规定，形成不好的风气。

灵车发引曰在涂，涂即途。官制，执绋、挽歌各有品差。绋是牵引灵车的绳子，用葛或麻搓成。执绋是帮助拉灵车。周礼规定，助丧者必执绋，因此，执绋其意也包含送丧。天子之绋为六根，诸侯四根，大夫两根，士一根。其实送丧者执绋不过是一种仪式，真正执绋者另有役夫。《太平御览》引《续汉书·礼仪志》："礼登遐，中黄门虎贲执绋。"又说，"公卿以下，子弟凡三百人执绋"。但自从灵柩由灵车发送改由人抬之后，绋已不多见了。[①]

挽歌是礼制丧歌的一种，传说是出于田横自杀，门人悲歌，后成礼俗。另据《晋书·礼志》则"挽歌出于汉武帝役人之劳，歌声哀切，遂以为送终之礼。"《古今注》认为，汉武帝时的李延年将挽歌分为二曲，"薤露送王公贵人，蒿里送士大夫庶人，使挽柩者歌之，世呼为挽歌。"[②]

挽歌礼俗约起于汉代，魏晋之后，挽歌大盛，成为丧葬礼俗之一。南北朝时甚至有以唱挽歌自娱和娱人的。《太平御览》引《续汉书》说，"大将军梁商。三月上巳日，会洛水，倡乐毕极，终于《薤露》之歌，坐中流涕。"又《御览》引谢绰《宋拾遗录》，"太祖尝召颜延之，传诏频日，寻觅不值。太祖曰：'但酒店中求之自当得也。'传诏依旨访觅，果见延之在酒肆，裸身挽歌，不应对。"当然也有用挽歌表示对世俗的不屑的。《太平御览》引《梁书》，"谢几卿与庾仲容或乘露车游历郊野，醉则执铎挽歌，不屑物议。"唐时规定，挽歌者"三品以上六行三十人，六

---

① 《中国死亡文化大观》第 294 页，百花洲文艺出版社，1995 年。

② 转引瞿宣颖《中国社会史料丛钞》第 552 页、第 629—630 页，上海书店，1985 年。

品以上四行十六人，皆白练褠衣，皆执铎帔。”①

周礼规定，发丧途中，由小祝设路祭，祭祀五祀。② 汉代每至街路也都要祭奠。至唐代已极为盛行。《唐语林》载，“海内殷赡，送葬者或当冲设祭，张施帏幕，有假花假果粉人粉帐之属。然大不过方丈，室高不逾数尺，识者犹或非之。丧乱以来，此风大扇，祭盘帐幕高至九十尺，用床三四百张，雕金饰画，穷极技巧，馔具牲牢，复居其外。大历中，太原节度使辛云京葬日，诸道节度使使人修祭，范阳祭盘最为高大，刻木为尉迟鄂公与突厥斗将之戏，机关动作，不异于生，祭讫灵车欲过，使者请曰，‘对数未尽。’又停车设项羽与汉祖会鸿门之象，良久乃毕，衰绖者皆手擘布幕，辍哭观戏。事毕，孝子传语与使人，‘祭盘大好，赏马两匹。’滑州节度令孤母亡，邻境致祭，昭义节度使初于淇门载船桅以充幕柱，至时嫌短，特于卫州大河船上取桅代之。及昭义节度薛公薨归绛州，诸方并官内县于阳城南设祭，每半里一祭，至漳河二十余里，连迁相次，大者费千余贯，小者三四百贯，互相窥觇，竞为新奇，柩车暂过，皆为弃物矣。”③ 此种礼俗，竟为相传。《红楼梦》第十四回秦可卿出殡时写道，“走不多时，路旁彩棚高搭，设席张筵，和音奏乐，俱是各家路祭。”清末的路祭情况，常人春《红白喜事——旧京婚丧礼俗》有详细描述。④ 可知一脉相承，历久不绝。

灵车到墓地叫及墓，须举行一番陈设明器和祭奠仪式。然

---

① 杜佑《通典》卷一三九。

② 《周礼·春官宗伯第三》。

③ 转引瞿宣颖《中国社会史料丛钞》第552页、第629—630页，上海书店，1985年。

④ 常人春《红白喜事》第418页，北京燕山出版社，1993年。

后下柩入墓。此时还须举行最后的拜辞仪式，丧家哀哭尽礼。之后将棺柩送入墓圹中，并按序随葬明器和葬品，铭旌志石则放于墓圹门内，掩户覆土成坟，丧主叩头哀哭，并于墓左祭奠后土礼仪。祭毕，掩埋礼仪才算结束。

(5)反哭、虞祭

反哭是丧家在掩埋之后奉神主归家而哭，同时举行祭奠仪式，尽哀而哭。之后，沐浴以准备虞祭。

虞祭前要造虞主，虞主用乌漆漆之。虞主的大小形式，程颐在《作主式》中有详细记述，"作主用栗，取法于时月日辰。趺方四寸，象岁之四时，高尺有二寸，象十二月。身博三十分，象月之日。厚十二分，象日之辰(身趺皆厚一寸二分)。剡上五分为圆首，寸之下勒前为颔，而判之，一居前，二居后(前四分，后八分)。陷中以书爵姓名行(曰故某官某公讳某字第几神主。陷中长六寸，阔一寸。一本云长一尺)，合之植于趺(身出趺上一尺八分，并趺高一尺二寸)。窍其旁以通中，如身厚三分之一(谓圆径四分)，居二分之上(谓在七寸二分之上)。粉涂其前，以书属称(属称高曾祖考，称谓官或号行，如处士秀才几郎几翁)，旁题主祀之名(曰孝子某奉祀)。"①

虞是安定之意，目的是使死者灵魂有所归处。据《仪礼·士虞礼》记载，虞祭举行三次，第一次虞祭在下葬后的柔日，(也有说葬日虞的，《礼记·檀弓下》："葬日虞，弗忍一日离也。")即天干记日中的乙、丁、己、辛、癸日中举行(天干中甲、丙等为刚日)，祝辞说，"哀子某，哀显相(众主人)日夜悲思不

---

① 《河南程氏文集》卷一〇《作主式》。唐时"虞主用桑，主皆长一尺，方四寸，上顶圆，经一寸八分。四厢各刻一寸一分，又上下四方通孔，经九分。"见《通典》卷一三九，则与宋时有一定区别。

安，冒昧地用洁净的祭牲猪、黍、菹、肉酱、菜羹、新水酿的酒哀祭，以适皇考某甫（皇考的字），献飨。”第二次称再虞，祭法和初次一样，也用柔日，只是最后一句祝辞改为“哀荐虞事”。第三次称三虞，在再虞后的第二天即刚日举行，祝辞又变为“哀荐成事”。

虞祭之后的第二天，同为刚日则举行卒哭祭，奉祭的牺牲与虞祭同。按古礼家有丧事，行“无时之哭”，即哀哭无定制，哭不绝。这也表示孝子丧属对死者的哀悼和失去亲人的悲痛。卒哭祭之后，则行朝一哭夕一哭之礼，哀痛仪式在减少。

四 终丧礼仪

卒哭礼之后，丧事已近于尾声，孝子进入严格的居丧生活。不过，丧事还有几个仪式才正式结束，它包括大小祥、禫礼等内容。

小祥指在父母去世后一周年（十三个月）举行的祭礼。《仪礼·士虞礼》“期而小祥。”郑玄注：“小祥，祭名。祥，吉也。”小祥祭后，孝子可以去除部分丧服，如除去首绖，换上熟丝织的缯（即练冠），故小祥祭也称练祭；妇女则可以除丧带。小祥之后孝子可以吃菜和水果。

大祥是指在父母去世后两周年（二十五个月）举行的祭礼。大祥祭后孝子可以用酱醋等调味品。大祥之后，“中月而禫”① 郑玄注，“中。犹间也。禫，祭名也，与大祥间一月。自丧至此，凡二十七月。禫之言澹，澹然平安意也。”郑玄以二十五

① 《仪礼·士虞礼》。

月为大祥，二十七月而禫，二十八月而作乐。王肃以二十五月为大祥，其月为禫，二十六月而作乐。晋代用王肃之说，但历代大多沿用郑玄的说法。宋以后民间大祥后称禫，即除服。禫祭之后，丧家生活归于正常。[①] 至此，整个丧葬礼结束。

丧葬礼仪程序是在民间丧俗的基础上发展起来的制度化规范，它在整个封建社会变化甚小，但却对民间丧俗起了影响甚至是压制的反作用。因此，丧仪的礼制化程序化，一方面对丧葬文化起巨大的作用，同时则阻抑了礼俗顺应时代需要的发展，有时还成为某些卫道士维护旧礼制的借口。这一点是我们必须认识到并予以公正评价的。

第三节　制度化的丧服与居丧

一　制度化的丧服

(1)丧服形成的条件

丧服是丧葬文化中的一种表征形式，它使家庭或家族的死亡事实以及本人与死者亲疏关系，都一览无余地给以形象地表达。如此生动而又缜密地用穿戴的衣帽、服饰、杖杖等将人们血缘、亲缘、政治等级和其他关系给出无懈可击的体系，确实是我们古人对丧葬和人事关系极端重视的结果。但是，丧服不是古人凭空的想象，丧服制度也不是先贤的个人创造，而是对现实亲缘关系、宗法制度以及丧葬习俗综合考虑的基础

① 徐吉军、贺云翱《中国丧葬礼俗》第 117 页。

上演绎编制而成的杰作。

大约到了西周时期，社会上，主要是有些诸侯国，出现了亲人去世穿素衣素服和素冠的习俗，用这种方式来表达对去世亲人的哀悼。产生于桧国的《桧风·素冠》"庶见素冠兮，棘人栾栾兮，劳心博博兮。庶见素衣兮，我心悲伤兮，聊与子同归兮。庶见素韠兮，我心蕴结兮，聊与子如一兮。"说的便是感叹很少见到为亲人穿孝服服丧的情形，表明已有丧服的说法，但是大约并未流行。桧国姓妘，是西周的封国，相传为祝融之后，公元 769 年为郑桓公所灭。到了春秋之后，有关用丧服来表达有亲人去世的事例逐渐增多，而且大约已经有了许多约定俗成的规范。《左传》襄公十七年(公元前 556)载，"齐晏桓子卒，晏婴粗衰斩，直绖带，杖，菅履，食粥，居倚庐，寝苫，枕草。其老曰:'非大夫之礼也。'曰'唯卿为大夫。'"粗是三升布，衰斩是不缉边的丧服，杖是竹杖，菅履是草鞋。除了枕草之外，与丧服制度中规定的服丧和居丧生活区别已不大。不过，晏婴的服丧，却被他的家臣头子认为是不合大夫的礼仪的，说明服丧还有其他规定。这种不定型性还表现在，秦晋殽之战中。公元前 628 年，晋文公重耳去世，正当晋人准备葬晋文公时，秦人发兵灭了与晋同姓的附属小国滑国，晋人认为这是"秦不哀吾丧而伐吾同姓"，是一种无礼的行为。于是以此为借口，刚刚即位的晋襄公联合姜戎，"墨衰绖"兴师伐秦，"败秦师于殽"。得胜的晋国于是穿上黑色的服装发葬晋文公。从此，晋国流行以黑色作为丧服。

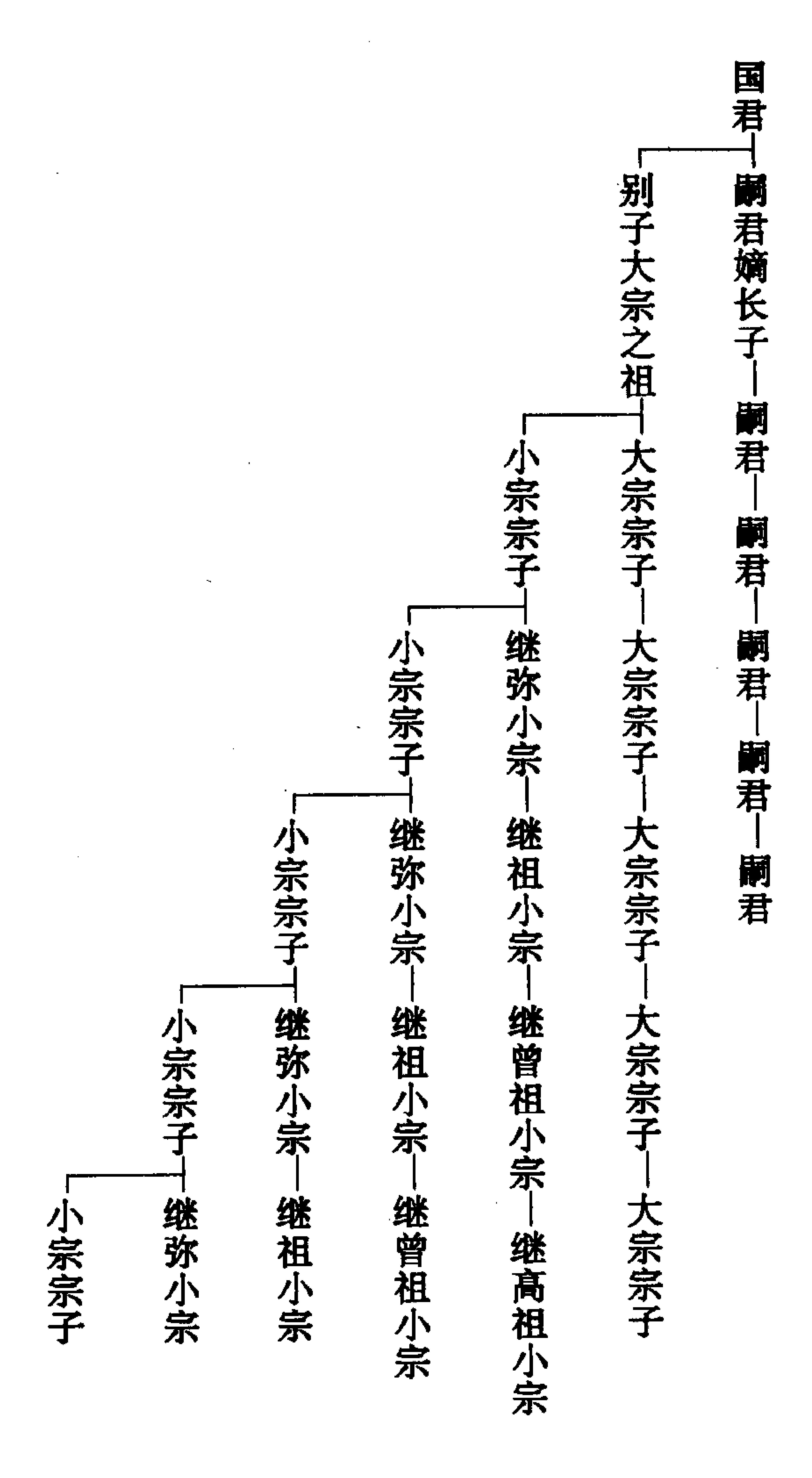
丧服制的形成固然在于社会上有流行以丧服象征有亲人去世的哀悼习惯，但更重要的还在于人们能通过丧服表达血缘亲疏、宗族的关系等等，因此，丧服制的建立在很大程度上

与周代实行的宗法制有着深刻的渊源关系。

宗法制是起源于夏商，在周代成熟的一种家族制度，它以血缘关系为唯一的依据。早期以嫡长子继替为表现形式，虽然夏商和周代的起始阶段尚未建立起严格意义的嫡长子继替制度，但它为宗法制的形成提供了实践上的借鉴先例。到周代早中期，宗法制完全成熟，成为周代分封和社会结构的主要形式。宗法制的表达方式是，"君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。庶子不祭，明其宗也。庶子不得为长子三年，不继祖也。别子为祖，继别为宗，继弥者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子(之所自出)者，百世不迁也。宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖故敬宗，敬宗尊祖之义也。有小宗而无大宗者，有大宗而无小宗者，有无宗亦莫之过者，公子是也。公子有宗道。公子之公，为其士大夫之庶者，宗其士大夫之适者，公子之道也。"① "别子"，与君统嫡长子区别的其他儿子；"继别"则继承别子一宗；"弥"指的是诸弟，继弥即继承别子诸弟的后代子孙。这段话的意思是说，国君有聚全族人的义务，但族人不得以亲戚身分把国君看成亲戚，拿亲戚之礼对待国君，这是国君的地位决定的。庶子不继祖，是为了使宗法明显；庶子不为长子服丧三年，是因为庶子不继承祖弥。别子为祖，继承别子的为大宗。各代继承其父的为小宗。有百世不迁的宗，有五世即迁的宗。百世不迁的是别子的后代，继承别子的大宗百世不迁。继承高祖的小宗五世即迁。尊崇祖先就要敬循宗法，敬循宗法也就包含尊崇祖先之义。有小宗而无大宗，有大宗而无小宗，没有宗也没

---

① 《礼记·大传》。



有人以他为宗。公子（先君之子，今君之昆弟）就有这种情况。

根据宗法制的原则，在政治关系、血缘关系的基础上，建立了严格的宗法隶属关系，将血缘人伦政治融为一体。正如凌廷堪在《礼经释例》中所说的，“天子以别子为诸侯，其世为诸侯者大宗也；卿以别子为大夫，其世为大夫者大宗也；大夫以别子为士，其世为士者大宗也。”这些都是百世不迁之宗。也有五世即迁的小宗，即继弥者。继弥者五世之后与别子已超越高祖的血缘范畴，不再以别子祖先为祭祀的对象，而另外祭祀本支祖先。这种原则可推绎出一种结构，表达政缘、血缘和变化的情况（见图）。

由图式我们可以看出，别子之后，继弥者五世即迁。需要说明的是，大宗宗子的每一代都如凌廷堪所说的，都将产生自己的不同别子大宗，如卿大夫、士等。

根据周代宗法制原则，一个宗族只能有四个小宗。用现在话来表达就是亲兄弟、堂兄弟、再从兄弟和三从兄弟，四从兄弟就是宗兄弟，不再祭祀同一宗祖祖先。与丧服中“亲亲以三为五，以五为九，上杀，下杀，旁杀，而亲毕矣”的原则相符合。[1] 杀，减也。五属之亲，上杀五等，下杀五等，旁杀五等，超过这个限度则“亲属竭矣”。

宗法制的原则给丧服提供了亲属关系的选择依据。丧服制的核心内容“五服”形态，便与宗法制的血缘关系识别，有着无可否认的同一性，只是丧服制还根据姻缘关系，增加部分内容而已。

（2）以五服为核心的丧服制度

所谓丧服，就是人们为哀悼死者而穿戴的衣帽服饰，包括

---

① 《仪礼·丧服小记》。

一些附属物。它根据与死者在血缘、姻缘方面的亲疏远近，有着严格的等级限制，形成斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五种服制，人们习惯上称它为“五服”制。

a．斩衰服

斩衰服是丧服中最重的一种服制，服期为三年。服式据《仪礼·丧服》记载是“斩衰裳，苴绖、杖，绞带、冠绳缨、菅履者。”郑康成注，“凡服，上曰衰，下曰裳。麻在首、在要（腰）皆曰绖。……首绖像缁布冠之缺项，要绖像大带，又有绞，带像革带。”“斩”也是一种裁剪方式，“斩者何？不缉也。”[①] 就是在制作时，按裁剪的样式不缝边。据说也表示悲哀伤痛无边。服斩衰者包括，子为父、妻为夫、父为长子、父死然后为祖父后者、未嫁女为父、被休回家的女儿为父等等。政治性丧服方面包括诸侯、诸臣为天子，臣为君等等。前者体现了父系核心集团的最亲近血缘关系，后者则是宗法制和君臣等部分政治关系的表达。

b．齐衰服

齐衰服是丧服中属于次重的一种服制，服期有三年、一年（“期”）和三月三种。一年服又分“杖”与“不杖”两种，用以表示亲疏等级区别。《仪礼·丧服》：“疏衰裳齐，牡麻绖、冠布缨、削杖、布带、疏履。”疏衰裳也称齐衰裳，用四到六升布制做，因丧服裁制缝边，故称“齐”。牡麻绖是指与苴绖相区别的一种比麻细的牡麻制成服。削杖是指削去枝叶。疏履是指比菅履更细和缉边的鞋子。服齐衰者包括，三年期是父亲去世后再为母亲、为继母、为慈母（父妾无子及妾子之无母而父命为母者）、

① 《仪礼·丧服传》。

母为长子等情况。一年期是父健在为母亲(包括继母、慈母)、夫为妻,这是"杖期";"不杖期"的则包括为嫡孙、庶子、兄弟、兄弟之子女、为祖父母、伯父母、叔父母、亲姐妹、长子妻、姑母等等。这都是根据父系宗亲集团而演绎的血缘关系。三月期则适用于为曾祖父母、为不同居的继父。三月期的齐衰还包括一些政治性的丧服,失去封地的国君为寄居国的国君,同宗为宗子、宗子的母亲、妻子,为旧君、旧君的母亲和妻子,庶民为国君等等。

c. 大功服

大功服为丧服的第三次重形制,服期为九个月。《仪礼·丧服》载,"大功布衰裳,牡麻绖缨、布带、三月;受以小功衰,即葛,九月者。"大功布是一种粗略加工织成的布。此句的意思是,大功丧服用粗略加工织成的大功布制作,牡麻做的绖,其头绖有系带,布带。三个月后改换小功丧服,用葛布做的绖、带,到九个月为止。服大功服者分为两种情况,一是对于成年人的大功服,一是对未成年人的大功服。对成年人的大功服包括为已嫁的姑母、姐妹、女儿,为堂兄弟,过继他人为子者为自己的兄弟,为庶子,为嫡子的妻子,已嫁女子为自己的众兄弟,为侄子侄女,为夫之祖父母、伯父母、叔父母等等,这是血缘姻缘的亲属关系。政治性大功服如为国君的异母兄弟等。对未成年人的大功服也称"殇大功服"。它分为三种情况,十九到十六岁为长殇,十五到十二岁为中殇,十一到八岁为下殇。不足八岁的为无服殇。无服殇用一日哀伤代替出生一月的时间,未足三月无服。殇大功服包括叔父、姑母、兄弟的长殇、中殇,为丈夫兄弟的儿子和女儿,嫡孙的长殇、中殇。大夫的庶子为嫡兄弟、国君为嫡子、大夫为嫡子的长殇、中殇。长殇为九个

月，头绖有系带，中殇为七个月，头绖没有系带。

d. 小功服

小功服是丧服中第四等的服制，服期为五个月。《仪礼·丧服》载，“小功布衰裳，澡麻带绖，五月者。”丧服用熟麻布制作而成，带和绖都已洗涤和整治过。小功也分为成人与未成人两种。成人的丧服包括为堂祖父母、堂叔伯祖父母，为外祖父母，姐妹的儿女为姨母，夫妇的姑母、姐妹之间、妯娌之间，妾的儿子为父亲嫡妻的父母、姐妹等等。未成人的丧服包括为叔父、嫡孙、兄弟的下殇；大夫的庶子为嫡兄弟、为姑母、姐妹、女儿的下殇；过继别人为子者为自己的兄弟、伯父、叔父的儿子的长殇；为丈夫的叔父的长殇；为兄弟的儿女、为丈夫兄弟的儿女的下殇；为侄男女、庶孙男女的长殇等等。

成人的小功服是“小功布衰裳，牡麻绖，即葛，五月者。”①它与殇小功服有三点是不同的，一是腰绖首绖皆断根，二是有受服，三是无税服。余皆同。

e. 缌麻服

缌麻服是丧服中最轻的一种服制，服期为三月。缌麻是用细麻布制成的丧服，它与大功布、小功布一样，是因布名而得名。《仪礼·丧服》载，“缌麻，三月者。”缌麻服的对象包括四世之内所有同宗亲属，如族曾祖父母、族祖父母、族伯父母等等，也包括姻亲亲属如为妻子的父母，为舅父、为舅父的儿子等等。

丧服制是一个以父系血缘关系为根本原则的缜密的宗亲联络图，它通过不同的丧服表明个人的身分以及亲疏远近甚

---

① 《仪礼·丧服传》。

至嫡庶，深刻地体现了宗法制原则和长幼有别、尊卑有别、男女有别等等原则，即《礼记·大传》所确定的“服术有六：一曰亲亲，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰长幼，六曰从服”的原则。根据这种基本原则而制定的服制在经过种种变化以后，可以化为三十三种服制，实行于一百三十八个场合。[①] 确实可以说是人类文明史上罕见的创制，影响所及，数千年来不绝于缕；深入人心程度，可说凡有中华民族生存之处，未有能免其锋者。

(3)丧服制的演变发展

丧服制在春秋战国被确定之后，其实并不是一成不变的稳固系统，在历史发展过程中，它常常根据统治者、政治以及人们对亲属关系认识的逐步改变而使丧服制在不同的时期，进行不同程度的修改，体现出时代的个性。

汉初，文帝不仅提倡节葬，而且要求短丧。要求“天下吏民，令到出临三日，皆释服。”大臣则三十六日即释服视事。《汉书·翟方进传》记载，方进担任汉相后，他的后母尚健在，待后母去世，他“既葬三十六日，除服起视事，以为身备汉相，不敢逾国家之制。”不过这种情况并未保持长久。汉武帝之后，为父母丧而三年之制便又盛行，并终两汉而未改。

唐代时丧服制修改增添颇多，主要原因是妇女的地位提高，对母方亲属地位、作用的认识在改变。所以，在并非血缘的丧制方面，获得了许多改进。根据《开元礼》和《旧唐书·礼仪志》的记载，其增添和修改，主要包括以下几点：

第一，《仪礼》等规定，为曾祖父母服齐衰三月，唐代加为

① 参见胡培翚《仪礼正义》卷二五，附《降、正、义服图说》。

齐衰五月；

第二，为嫡子妇旧为大功，唐代加为期年；

第三，旧为众子妇服小功，今与兄弟子妇同为大功九月；

第四，嫂叔之间旧无服制，今服小功五月报；

第五，为弟妻及夫兄服小功五月；

第六，为舅氏旧服缌麻，今与从母同服小功；

以上是贞观十四年(640)所作的新服制规定。

第七，舅氏为外甥也服小功；

以上是显庆二年(657)所作的服制规定。

第八，旧制父在为母杖期，即一年，父不在为母齐衰三年，新制规定父在为母齐衰三年；

第九，为亲姨舅服小功五月；

第十，为舅母服缌麻三月；

第十一，堂姨舅袒免。[①]

以上是开元二十三年(735)所作的服制规定。

可以看出这些修改增加，在很大程度上是以对丧服制的追加和加重丧服等级以体现人们对现世亲属关系不同作用的认识为基础的，过去不被重视的姻亲丧服显然得到很大的加强。到宋代时，主要是媳妇由为舅姑(公公婆婆)服齐衰期，渐变为服斩衰三年，并在宋初被写进《政和礼》中作为正式服制。明代之后，则更为明确地规定，子为父母，庶子为其母皆斩衰三年。于是原来规定为母齐衰三年的丧服制通行一千多年之后遂于明代断绝。明代还有一个较大的改变是原来《仪礼》中的殇服即长殇、中殇和下殇的有关礼制被全部废除，大大减化

① 邓子琴《中国风俗史》，第130页，巴蜀出版社，1988年。

了礼制内容。另外,《仪礼》规定为庶母服丧礼不过缌麻三月,但明代则改为为庶母也服齐衰杖期,极大地提高了庶母在丧服制中的地位。到了封建皇帝统治的最后一个朝代——清代,对原来旧丧服礼中关于祖父母以上仅为齐衰三月或五月的不确定服制,作出了明确的规定,实行为人后者,为祖父母是大功,为曾祖父母是小功,为高祖父母是缌麻。五级制的丧服规定,在直系血亲由于隔代的越远,服制越轻,超越了那种名义上齐衰,实际上服丧时间很短的形式服制。

民国之后,丧服制作为一种礼制不再获得法律的认同,各个阶层根据自己的需要对丧服采取或传统或西式的方式。丧服制终于退出历史舞台,仅仅成为服丧活动中一种象征性的手法,由孝子们穿在身上过过场而已。

二 居　丧

居丧也叫守丧或丁忧。是人们为了表达对死者的哀悼之情而形成的一种习俗。在漫长的封建社会,居丧习俗通过道德和法律手段强制人们去执行,从而成为一种守丧之制或居丧制度。居丧制度对居丧生活作了一些具体规定,使居丧常常失去哀悼之情而成为类似于摧残人性的礼制;并为封建统治者所利用,使所谓的孝道延伸至长期的对死人毫无意义的居丧形式之中,既浪费了钱财,也浪费了生命。

(1)居丧礼制

居丧习俗究竟起源于什么年代,现在已无从考究。假如从人类哀悼死去亲人算起,那么,自从人类开始有了有意识的埋葬习俗,居丧的习俗便在逐渐地形成之中。当然时限是比较短

的，因为原始人的生产力非常有限，不可能有许多剩余的物品供居丧之用。严格意义上的居丧礼俗大约是在贫富形成，阶级萌芽之后，那时部分人有条件或可以依靠别人的劳动来维持生活。为了悼念死去的亲人或者表示对死去亲人的崇敬，开始有意识地实行较长时间的禁忌。传说中三年服丧起于尧之时，虽然无法确认它的可靠性，但用居丧来表达哀悼之情和崇敬，则应该是可信的。殷商一直到周代，大致有部分人不仅在施行居丧礼俗，而且也在推行这种礼俗。《春秋》记载鲁庄公于三十二年八月去世，闵公元年六月葬庄公，并于次年五月举行吉禘庄公之礼。吉禘即终丧后的祭祀，表明闵公在行居丧礼。另据《春秋》载，鲁僖公去世，文公居丧二十一个月。鲁昭公十一年夫人归薨，葬后鲁昭公未曾表示哀戚，为此叔向责备鲁昭公未行三年之丧。至于齐大夫晏婴为其父"粗衰斩、苴麻、带、杖、菅屦、食粥、居倚庐、寝苫、枕草"①则是标准的居丧礼俗。但不管如何，春秋以前，居丧礼俗都具有因时、因人、因地的差异性。正是基于这种差异性，其中包括春秋时许多礼制的混乱，儒家学派的先驱们看到丧礼的重要作用，开始整理并对丧礼作出了系统而又规范的规定，形成丧葬礼制，居丧礼是整个丧葬礼制的有机组成部分。

有一点需要指出的是，儒家的先驱孔子在提倡丧礼的过程中，还是根据具体社会情况的需要，在强调礼制的同时，重视对死去亲人哀戚的重要性的。所谓"丧事主哀"②是其目的。孔子甚至说："丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀

---

① 《左传》襄公十七年。
② 《礼记·少仪》。

有余也。"[1] 孔子的伟大之处就在于他制定礼仪又不为礼仪的奴隶、为礼仪所制而无所作为。而后来的儒学家则一昧拘礼而不会变通，成为礼制的牺牲品。居丧礼从早期意义来看，是哀情的一种表达形式，所以，儒家制定了一定的标准，以衡量居丧者的哀戚与否。这种标准大致体现在容体、哀哭、饮食、言语、衣服、居处等六个方面。下面主要以为父母居丧为例，简要介绍居丧礼的一些具体内容。

a. 容体

主要是指外在身体情况，如《礼记·间传》所说的"哀发于容体者也。"郑玄注曰："有大忧者，面必深黑。"有人解释说这是苴麻之色所致，是不太恰当的。儒家提倡容体不同于常，乃是源于家有大忧，使孝子贤孙因哀戚而无法过正常生活，造成形容憔悴，面色发黑。儒家规定，居丧期间不得洗澡，除非头上、身上有溃疡或创伤这些例外。[2] 但是，我们也应该公正地看到，在"哀发于容体"的同时，不可过分强调容体的外在哀戚意义，所谓"敬为上，哀次之，瘠为下，颜色称其情，戚容称其服。"[3] 应注意内在哀戚的适可而止。

b. 哀哭

哀哭主要是指丧哭要发之于内心，所谓哀发于声音。《礼记·间传》对不同丧服的哀哭作了不同的描述性规范，认为斩衰之丧，哀哭声嘶力竭，好像气绝。齐衰之丧，哀哭不似气绝。大功之丧，哭声曲折悠长。小功缌麻之哭，面带哀容即可。哀哭主要表现在丧葬礼过程中，待虞祭后举行卒哭礼，便改"无

---

① 《礼记·檀弓》。
② 《礼记·曲礼》。
③ 《礼记·杂记》。

时之哭”为居丧期间的朝一哭夕一哭，表示丧主对失去亲人的无限哀悼。

c．言语

言语主要是指居丧期间的言语规范。一般情况下，言辞要不加文饰，与丧事无关的事一律不谈，并尽可能保持沉默，所谓哀发于言语。《礼记·杂记》说，“三年之丧（大忧），言而不语，对而不问。”这种礼俗大约来之于“高宗谅阴，三年不言”[①] 的居丧习惯。为此，《礼记·间传》对不同等级的居丧者言语行为作了部分规范，“斩衰唯而不对，齐衰对而不言，大功言而不议，小功，缌麻议而不及乐，此哀之发于言语者也。”对于国君、大夫等还须居丧不谋国政、家政，不言国事、家事。

d．饮食

饮食主要是指居丧期间饮食方面的规定，称之为哀发于饮食。这种规定包括丧事头三天不吃不喝，粒米不进。甚至“君之丧，大夫、公子、众士皆三日不食。”[②] 明显是政治性丧事饮食规范。三天后喝粥，三月后可吃粗食，一年后可以进菜果，但二十五月丧期内皆不能饮酒食肉。所谓“父母之丧，既虞，卒哭，疏食水饮，不食菜果；期（十三个月）而小祥，食菜果；又期（二十五个月）而大祥，有醯酱；中月而禫，禫而饮醴酒。”[③] 居丧饮食有个“度”的问题，若因饮食问题而可能影响居丧送死，则不须完全遵守规定，“有疾则饮酒食肉，疾止复初。”[④] 为什

---

① 《论语·宪问》。
② 《礼记·丧大记》。
③ 《礼记·间传》。
④ 《礼记·曲礼上》。

么呢？因为"不胜丧，乃比于不慈不孝"[1] 是一种更大的不孝。因此，孔子不仅规定"身有疡则浴，首有创则沐"，而且，"病则饮酒食肉"，认为"毁瘠为病，君子弗为也。"[2] 在很大程度上注意居丧期间饮食节制的同时，强调不因饮食而影响身体，影响守丧，具有较强的人性因素，与后来一味疏食节制，影响生命而不顾的走向极端行为，有着本质上差别。

e．衣服

衣服是指哀发于衣服的丧服制，前已详述。

f．居处

居处是指居丧期间的居处条件，所谓哀发于居处。因此，对于孝子来说，要住临时搭盖的房子，睡觉时用草苫，头枕土块，且不脱孝服，表示自己对失去亲人的哀悼之情。对于为何要住倚庐（临时搭盖的守丧住房），枕土块，《礼记·问丧》是这样回答的，"居于倚庐，哀亲之在外也。寝苫枕块，哀亲之在土也。"其意是表达对于失去亲人的哀思和表示与亲人处于类似的生活。但居丧三年在外不入居室，"寝苫枕块"，对身体必定很有影响，因此，随着居丧的进程，条件不断得到改进。"父母之丧，既虞卒哭，柱楣剪屏，芐剪不纳。期而小祥，居垩室，寝有席。又期而大祥，居复寝。中月而禫，禫而床。"[3] 其意是卒哭之后可以居住粉白的房中，用席子，大祥之后，可以回到住处，禫祭后则可以睡在床上。除了父母之丧外，《礼记·间传》对齐衰、大功、小功、缌麻等的守丧居处，也作了规定，原则是丧服越重，居处条件越差。

---

① 《礼记·曲礼上》。
② 《礼记·杂记》。
③ 《礼记·间传》。

除了对以上六方面作出一些居丧规范外，儒家还提到，凡一切有关喜庆之事皆应杜绝。因此，丧服期内不许婚嫁，夫妻不能同房，有官职者则解官居丧。[①] 这些居丧礼俗，对于春秋之前礼制混乱崩溃的现实，无疑是具有进步作用。但在后来的施行中，由于绝对化、极端化而弊端丛生，难以让人绝对坚持。所以，一有照礼遵行者，便成为模范，成为统治者推崇的对象，甚至进入仕途，名利双收，从而制造了许多假居丧、假孝子的事例。

(2)居丧礼的演进[②]

儒家根据当时各地方各诸侯国流行的居丧礼俗，整理并创制了具有自己个性的居丧礼，但是，在推广方面却遭到了重重阻力，人们不愿按照三年之丧的方式来表达自己的哀思。战国时，孟子曾想劝滕文公为滕定公守丧三年，却遭到百官的反对，"吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也。"[③] 表明鲁国以前不行三年之丧，滕文公也没有实行。

儒家的居丧礼在先秦还时常遭到其他学派的抨击，其中墨子是最为有力的。他在《节葬》篇中极力反对"厚葬久丧"，便是明证。因此，先秦时期，居丧礼并未得到官方或民间的广泛认同，成绩极不显著。

居丧礼真正被确立，是在秦汉时期，秦汉制定了强制性的国恤制度，为天子服丧三年，"汉氏承秦，率天下为天子修服三年。"[④] 规定臣为君服斩衰三年，民为君服齐衰三月。但这种重

---

① 《礼记·丧大记》。
② 此节内容参见丁凌华《中国古代守丧之制述论》《史林》，1990 年第 1 期。
③ 《孟子·滕文公》。
④ 《晋书·礼志》。

丧的法律,使臣僚百姓不堪负担,且三年中不得嫁娶,旦夕哀临,也不近人情。因此,汉文帝在遗诏中规定,天下吏民,令到三日即除服,大臣则行三十六日丧期。这就是著名的以日易月仪轨。这种以三日易三月,以三十六日易三十六月的居丧制度,历代一直相沿,到唐代改为二十七日,更缩短了居丧期。

国恤之后,因为儒学独尊地位的确立,到汉武帝时,家丧之制,尤其是居丧礼仪在王室诸侯中首先被作为道德性规范而强制性执行,对于不遵守居丧礼仪的给以严厉的处罚。武帝元鼎三年(前118),汉景帝孙常山王刘勃因为其父服丧期间饮酒作乐、奸淫,被其庶兄刘棁告发,削去爵位,废徙房陵。①武帝之后,这种强制执行的情况没有减弱,甚至皇帝都因未遵行居丧之礼而被废。史载汉昭帝无后,死后由大将军霍光等迎立昌邑王刘贺即皇帝位。但刘贺即位后居丧时毫无悲戚之心,因而违背居丧之制,在废除刘贺的"昌邑王罪状奏"中就包括居丧期间让昌邑乐人击鼓、吹箫、唱歌、演戏;与宫女淫乱;居丧常买鸡肉猪肉来吃,并偷吃祭灵用的供品和美酒,违背了居丧不听声乐,不近妇人,不吃肉饮酒的礼制,因此,在即位不满一月时便被废黜。

两汉时虽然对官僚士大夫的居丧之制并未明确作出规定,但由于王室的遵行,必定对士庶产生很大影响,因此,儒生以及士大夫也都盛行为父母守丧的习俗。统治者虽然不对未居丧者加以处罚,对自觉守丧者则予以提倡褒奖,使一些投机者借守丧获取孝名以便听举。《后汉书·陈蕃传》载,有一个叫赵宣的人,埋了父母一直未封墓道,自己居住于其中

---

①《汉书·景十三王传》。

守丧二十多年，乡里称为至孝。于是州郡举荐给陈蕃，陈蕃在与赵宣相见后，谈及他的妻子儿女情况，发现赵宣的五个儿子都是居丧期间所生。于是大怒，曰："圣人制礼，贤者俯就，不肖企及。且祭不欲数，以其易黩故也。况乃寝宿冢藏而孕育其中，诳时惑众，诬污鬼神乎！"因而获罪。赵宣不仅未得官，反倒得到了牢狱之灾。说明当时社会因为盛行居丧已产生假居丧者。

魏晋之后，一方面是采取与汉朝相近的对士大夫官僚不予强制执行的政策，同时，又在有些方面施行道德约束，尤其是不居丧在征辟选举方面不给予权力。所以，魏晋时太子文学王籍之居叔母丧而婚，东阁祭酒颜含在叔父丧时嫁女，虽为丞相刘隗弹劾，晋元帝打个圆场，便未受到处罚。而庐江太守梁龛居丧时请丞相长史周颛等三十余人宴会奏伎，同为刘隗所劾，结果是梁龛被免官削爵，周颛等人被扣一个月薪水。[①] 而谢安兄弟居丧不废乐，则谁也不敢说话，还使"衣冠效之，遂以成俗。"[②] 产生与礼仪不相符合的影响。由此可知，魏晋时，尤其是到东晋之后，对官僚士大夫在居丧礼俗的划一和执行方面，仍然是松散的。

但是，此期对于居丧方面的有些内容由道德规范向法律方式转变，仍然是值得注意。如北魏时规定，"居三年之丧而冒承求仕，五岁刑。"[③] 对居丧嫁娶，更为看重。汉时有夫死未葬，不得改嫁的规定。[④] 石勒曾于赵王元年(319)下"令书禁国人

---

① 《晋书·刘隗传》。
② 《晋书·谢安传》。
③ 杜佑《通典》卷一〇〇。
④ 李昉《太平御览》卷六四〇。

在丧婚娶。"[①] 这种向法律化方面的转变，"为唐以后守丧之制的全面法律化打下了基础。"[②]

唐代是个继往开来的朝代，它在军事、经济、文化方面的强大和繁荣，对中国文化后来的发展，产生巨大的影响。居丧礼也成为唐代的完备法律所规范的内容之一，对匿丧、居丧释服从吉、居丧作乐、居丧嫁娶、居丧生子、居丧求仕、居丧不解官等许多方面作出明文规定和处罚条例，让官员和士庶共同遵行。如匿丧不举哀，指的是对父母的丧事匿而不举，最高刑可流放二千里。缌麻服不举哀也得笞四十。[③] 所谓得知父母之丧，"匿不举者，流二千里。……闻期亲尊长丧，匿不举者，徒一年。"[④]居丧作乐徒三年，杂戏徒一年；居丧嫁娶，父母之丧徒三年，期亲之丧，杖一百，并对主婚人、合嫁之家，也各杖一百；[⑤] 居丧生子，徒刑一年；居丧求仕，徒刑一年；居丧不解官，徒刑二年半。从举丧和居丧的方方面面，都对居丧礼作出严格的法律规定。唐代还进一步将违反丧礼的有关内容提高到统治者最为重视的"十恶"罪中，其中"十恶"之七"不孝"罪就包括"居父母丧身自嫁娶，若作乐、释服从吉，闻祖父母、父母丧不举哀。"之九"不义"条包括"闻夫丧匿不举哀，若作乐、释服从吉及改嫁。"等内容，[⑥]犯了这些罪，遇大赦也不得减免。

宋代基本上遵行唐律，在居丧的各个方面都用法律加以规范，由于儒学地位的绝对化，影响更加深入，居丧礼俗被进一步强化。但是，另一种现象，也就是居丧违礼却更为突出。司

---

① 《晋书·石勒载记》。

② 丁凌华《中国古代守丧之制述论》，《史林》，1990 年第 1 期。

③④ 《唐律疏议·职制律》。

⑤⑥ 《唐律·户婚律》，《名例律》。

马光曾经从谴责的角度说过这么一段话，可以悟出当时居丧违礼的严重性。他说："今之士大夫，居丧食肉饮酒，无异平日。又相从宴集，腼然无愧，人亦恬不为怪。……乃至鄙野之人，或初丧未殓，亲宾则赍馔酒往劳之，主人亦自备酒馔，相与饮啜，醉饱连日，及葬亦如之。甚者，初丧作乐以娱尸，及殡葬则以乐导輀车，而号哭随之。亦有乘丧即嫁娶者。"①这一方面说明宋代礼法执行时的松弛，同时也说明官僚士庶对繁琐居丧礼的不满。居丧违礼的情况，终元一代也与宋代一样，士庶盛行娱乐，恬不为怪。因此，元朝政府明令加以禁止。延祐元年(1314)颁禁令称，"父母之丧，小殓未毕，茹荤饮酒，略无顾忌。至于送殡管弦歌舞导引，循柩焚葬之际，张筵排宴不醉不已。"② 顾炎武也说，"元氏旧俗，凡有丧葬，设宴会亲友，作乐娱尸，惟较酒肴厚薄，无哀戚之情。"③

正是鉴于宋元居丧违礼的实际情况，明代在制定居丧法律时，作了新的调整和规定。其一是《大明律》删除"居丧生子"条。因为朱元璋认为，"古不近人情而太过者有之——禁令服内勿生子，朕览书度意，实非万古不易之法。若果依前式，人民则生理罢焉。"④ 其二《大明律》正式增置"居丧之家修斋、设醮，……家长杖八十，僧道同罪还俗"的律文，对唐宋以来民间做佛事设斋作醮进行全面禁止。其三，压缩涉及的亲属范围。对唐宋律中居丧所涉及的五服亲属处罚范围，《大明律》仅取父母夫之丧和期亲尊长之丧为处罚对象，余者不予追究。其

---

① 《司马氏书仪》卷六《丧仪》。
② 《元典章》卷三〇。
③ 《日知录之馀》卷四引《明太祖实录》。
④ 《读礼通考》卷一一五、卷一〇八。

四，减轻量刑幅度，各罪的减轻幅度大致在二至七等之间，最高刑匿父母夫丧由唐时的流二千里，定为徒一年加杖六十。

进入清代之后，居丧礼法规定并无大的改变，《大清律例》中居丧律法与明代相同。但是，即使从明代开始放松了居丧律法的要求，民间对居丧礼的遵守情况，仍然没有达到统治者预期的效果，违礼现象比比皆是。明代时“扮戏唱词，名为伴丧，修斋设醮，鼓乐前导，及设荤酣饮”的现象盛行。[①] 延及清代，未有收敛，相反，更为普及。清康熙二十二年(1683)左都御史徐元文在奏疏中提到，近来士大夫中居丧婚娶、丧中听乐、匿丧恋职、吉服游玩等现象，比比皆是，希望能严行申饬。[②] 难怪崔东壁感叹，近世居丧，只不过是穿穿丧服而已。遇期亲、大功之丧，几乎和常人没有什么区别，饮食、居处、宴会、庆贺、看戏等一切如常，只有父母之丧，偶然有一二个像点样子。如果真有三年不饮酒吃肉，不与妻妾同房的，就要书之史册，以为美谈了。这样看来，“此等事至近代已为绝无仅有之事。甚矣，风俗之日敝也。”[③] 可见居丧之礼已稀有遵行者。

居丧礼从源起到法律化又到被世俗所打破，都经历了漫长的历史时期，书写在历史上的一切可以告诉我们，它们对中国文化的影响，从我们今天来看，大部分是消极的影响，是不可低估的。它在孝道的推广，物质消耗，生产力的阻滞方面，打上了不可磨灭的印记。

(3)居丧生活

---

① 《明代律例汇编》台湾商务印书馆，1979年，第610页。

② 《读礼通考》卷一一五、卷一〇八。

③ 《五服异同汇考》卷三，《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，第664页，1983年。

居丧生活是一种失去亲人之后开始的对自己的生活方式加以某些禁制以表示对亲人哀悼的方式。在历史上，居丧生活因为态度不同，表现出鲜明的区别，有的拘礼，有的违礼。

儒家开始提倡居丧生活时，施行者寥寥，并未形成制度。真正从礼制方面要求人们居丧的是在汉代。当时儒家的学说获得独尊的地位，被儒家看重的丧礼，得到统治者的确认。居丧礼也首先在王室诸侯中开始施行，目的是通过王室诸侯的作用，使上行下效，形成对官吏和下层平民"礼俗"方面的影响。从汉武帝时开始，对那些居丧生活期间，有重大违礼者实行严厉的处罚，如隆虑侯陈融、堂邑侯陈季须兄弟便因为其母汉文帝长女馆陶长公主居丧期奸淫、兄弟争财而服罪自杀。[①]后来，刘贺因其违礼甚至被废去帝位。这种强制性的执法，收效确实不微。到东汉时，丁忧时过着循规蹈矩的居丧生活的已非常普遍，尤其是王室。和熹邓皇后父亲去世后，居丧三年吃"盐菜"，"昼夜号泣"，以至憔悴至极，容颜大变，亲人都认不出她。[②] 济北王刘次九岁丧父，他为父居丧守孝，住草庐，睡土席，从不洗身梳头，因此蓬头垢面，身体生了疮，并因营养不足而虚肿。为此，建和元年(147)梁太后下诏说，"济北王次以幼年守藩，躬履孝道，父没哀恸，焦毁过礼，草庐，土席，衰杖在身，不批沐，体生疮肿。谅暗已来，二十八月。自诸国有忧，未之闻也。朝廷甚嘉焉。今增次封五千户，广其土宇，以慰孝子恻隐之劳。"[③]以榜样的形式，获得了奖赏。彭城靖王、东平王、东海王等，都因居丧生活守礼遵制而获得褒奖。

---

① 《汉书·高惠后文功臣表》。
② 《后汉书·和熹邓皇后传》。
③ 《后汉书·济北惠王传》。

受王室诸侯的影响，官吏平民也开始丁忧居丧。原涉在父亲去世后，曾“行丧冢庐三年”，据说当时行三年丧者极少，因此，“显名京师”。[1]东汉之后，居丧以礼的已比较普遍。韦彪父母去世，哀戚三年，居住在父母坟墓边，三年“不出庐寝”，以至于瘦弱不堪，医治数年才逐渐恢复。[2]可知当时居丧生活的主要标志是“庐寝”，就是居住在坟墓边的房子里，然后过苦行僧般的生活。江革居丧时，“寝伏冢庐”，丧服满了也不愿除服。[3]蔡邕母亲去世后，也是“庐于冢侧”，且“动静以礼”，即一切都按礼制规范来办事。[4]马援甚至为大哥服丧，“期年不离墓所”。[5]当时的平民，居丧生活也极为严谨。戴良母亲去世，其兄伯鸾是“居庐啜粥，非礼不行。”但戴良则“食肉饮酒”不绝，[6]表明平民的居丧生活没有严格的规范。

这种居丧生活于墓庐之侧的方式，南北朝到唐宋之后仍然施行。《北史·孝行传》载，汲郡人徐孝肃母亲去世后，在墓庐中居住四十来年，而且终身披发赤足，以志哀悼。又如初唐时虢州人梁文贞的父母去世后，他“结庐墓侧”，一步不离，且三十年不言不语，家中有什么事需要问他，就用写字的方式予以回答。[7]清代时嘉兴人巢端明母亲去世后，在墓旁造了房子，“三十七年跬步不离墓次”[8]寄托自己的哀戚。

当然，历史上居丧生活也有不拘一格的。前面说到的戴良

---

① 《汉书·游侠原涉传》。
② 《后汉书·韦彪传》。
③ 《后汉书·江革传》。
④ 《后汉书·蔡邕传》。
⑤⑥ 《后汉书·马援传》，《逸民戴良传》。
⑦ 《旧唐书·孝友传》。
⑧ 《清稗类抄·孝友类》。

居丧饮酒食肉，但事却极哀戚，兄弟二人俱因之而“毁容”。蔡顺居丧则主要体现在细节上。据说蔡顺的母亲生平最怕打雷，去世后，每当打雷时，蔡顺便在母亲坟边团团转，一边哭着叫，“蔡顺在这儿，妈妈不用怕。”感人至深。[1] 有些则以放浪形骸之外的形式，表达至深至沉的哀戚。《晋书·阮籍传》载，“（籍）性至孝，母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆致灭性。裴楷往吊之，籍散发箕踞（不礼貌的坐式），醉而直视（不礼貌的行为），楷吊唁毕便去。或问楷：‘凡吊者，主哭，客乃为礼。籍既不哭，君何为哭？’楷曰：‘阮籍既方外之士，故不崇礼典。我俗中之士，故以执仪自居。’时人叹为两得。籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怿而退。喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉。籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇，而帝每保护之。”阮籍不拘礼法的居丧方式，难为裴楷能理解。“竹林七贤”之一的王戎遭母忧时，也是“不拘礼制，饮酒食肉，或观弈棋”，就是在饮食娱乐方面都未按居丧生活的礼仪来办事，但是那不过是一种外在的形式，似乎是不重世俗居丧礼俗，实际上则“容貌毁悴，杖而后起。”[2] 就是哀戚毁容，只能依靠手杖才能走路。

这种放浪的形式，大都有魏晋时期难以言说的苦衷。但到宋元之后，居丧饮酒食肉，作乐娱尸，则成为寻常之事。因此，如北宋医助教刘太居丧三年，不喝酒不吃肉，便能名声雀起，

---

① 《后汉书·周磐传》。
② 《晋书·王戎传》。

连司马光也感叹，"此乃今士大夫所难能也。"[1] 张齐贤头丧七天绝食，居丧期间每天喝粥，从未饮酒食肉，吃蔬果，甚至被当时士大夫树为典范。[2] 可知居丧生活是随着时间的推移而在不断变化的。

不过也有值得注意的极端事例，大都这是受礼制影响极深的结果。明末桐城人夏子孝，父亲去世，建草庐于墓侧，一人独居荒山，甚至身无完衣，形容枯槁憔悴。[3] 资州人支渐，年七十时丧母，"每号恸，哭泣如雨，日食脱粟，不盥手洗足，所衣苴麻，碎烂不易，须发蓬乱，久皆断落。"[4] 而顾琇和汪鱼亭则因不胜丧而殒命。据《明史·孝义传》载，明初吴县人顾琇的父亲去世，琇"水浆不入口五日，不胜丧而死。"《礼记》规定是丧主于头丧三日粒米不进，以示哀发于饮食，后来有人增加到五天，也有七天的。顾琇便是在又哀又饿的情况下，活活饿死，被礼制夺去生命。汪鱼亭是清代时的杭州人，居父丧，"食苴服粝，期不变制，遽以毁卒。"[5] 因不胜居丧生活的艰难，死于居丧。虽然早期时不胜丧可以停止居丧，待恢复之后继续守丧，但到后来，变通或则为放浪形骸者提供借口，或则毫无更改余地，以至付出生命。

其他如丈夫去世后不仅要求妻子长期服丧，而且还提倡妇女为丈夫守寡、守节，则从根本上（物质和精神上）彻底剥夺妇女在婚姻上的选择权和变相地要求妇女为丈夫终身服丧。

---

① 《司马温公文集》卷一一。
② 顾炎武《日知录》卷一五。
③ 《明史·孝义传》。
④ 王辟之《渑水燕谈录》卷四。
⑤ 《清稗类抄·孝友类》。

这也可以说是居丧生活的一种异化形态。

礼制性的居丧生活到民国之后才基本上消失，成为一种真正穿穿“丧服”的形制而失去本质意义。

第四节　明器与人殉

明器和人殉交织着浓厚的灵魂信仰，包括灵魂不死和来世观念。尤其是灵魂不死观念，使原始人相信，死者的灵魂不仅与生存者存在关系，而且灵魂本身也需要抚慰，过着与生前同样方式的生活。从目前的考古发现来看，在旧石器时代晚期的山顶洞人的墓葬中存在的随葬骨饰的形式，便具有明器的性质。这种随葬习俗在一定意义上也引发了人殉制，因为它，同样基于灵魂不死，尤其是显明的来世观念。所以，明器和人殉在丧葬史上拥有相近的源头。

一　明　器

明器，也称“冥器”，是专门为随葬而制作的器物。葬也即藏，随葬也就是随死者而藏，故明器也有叫藏器的。《仪礼·既夕》：“陈明器于乘车之西。”郑玄注曰：“明器，藏器也。”明器也称鬼器。《礼记·檀弓》载，“夫明器，鬼器也。”由于丧葬也称凶事，明器也有称凶器的。《周礼·春官·冢人》：“及葬，言鸾车像人；及窆，执斧以涖，遂入藏凶器。”郑玄注曰：“凶器，明器。”明器的随葬礼俗和随葬制度，长时期以来，一直是丧葬历史中非常重要的内容。

(1)明器的形成和演变

明器是在灵魂不死观念驱使下形成的为死者随葬生活生产器具礼俗的一种变异形态。随葬器物饰物至少在旧石器时代中晚期已有遗存,到新石器时代之后,据目前的考古发现,随葬品更加普遍,而且随着历史的发展而呈现逐渐增加随葬品种类和数量的现象。

但是,早期的随葬礼俗只是明器的萌芽或过渡形式。因为真正的明器是"送死之器","有形无实之器。"① 这种明器,据荀子说,应该是"木器不成斫,陶器不成物,薄器不成内,笙竽具而不和,琴瑟张而不均,舆藏而马反,告不用也。"② 意思是说,随葬的木器是不加雕斫的粗糙之物;陶器是不可用的;薄器是竹苇之器,不成内,只有外形,不可用;乐器是无法调和的,这些都说明,明器不是实用之物,而仅仅是仿实用器物制作,或形为实用器物,实为专供"送死"的一些生活、生产用具。如果将随葬品皆视为明器,是不恰当的。

虽然新石器时代的随葬品大都为生产、生活的实用物品,但明器的习俗已开始出现。甘肃半山和青海马厂的仰韶文化墓葬中出土的有些陶器,陶质松软,器形和花纹都比较特殊,据推测是明器。不过,随葬实用品仍然占主导地位。早期特为死者制作的明器是否源于以不实用、更简略、更贱价的"俭省"为原则,不得而知,但到夏代时,专门制作的明器已经出现,如偃师二里头遗址的墓葬发掘中,就出土大量的礼器以及一些仿制的器具。其中"戈"本来是一种武器,但用玉制成的戈,目

① 桓宽《盐铁论·散不足》。
② 《荀子·礼论篇》。

的肯定不在实用;"铲"是一种生产工具,用玉制成的铲,目的也不在于生产工具,显然,这些仿制的器具,是为了显示权力和仅仅为了随葬。殷商之后,明器的使用开始增加。其中青铜器的随葬成为殷商明显的特征,它既有实用器,也有大量的礼器。不过,青铜器大致限于奴隶主贵族阶级,平民大都仍使用陶器随葬,且以生活用的饮食器具为主。西周时,用鼎制度的确立使明器朝着制度化方面发展,并趋于成熟。此期开始,不仅明器的种类增加,范围也扩大。奴隶俑、玉石的仪仗兵器,小型墓出现以骨制车马或铜制车马器中的马镳、当卢、铜泡等象征真实车马器的现象,已普遍的出现。东周时,成套的仿铜的陶制礼器在墓葬中出现,许多墓的随葬已没有青铜器、兵器、车马器而只有陶器。到春秋中晚期,以鬲、豆、盆、罐,或鼎、鬲、罐、盆等为组合的陶制仿铜礼器已成为一些小型墓的主要明器,其中用陶鼎的现象,表明中下层新兴地主或平民已不满足自己的身分地位,力求通过僭制的方式,改变来生的状况,跻身特权阶层;同时说明当时社会所谓的"礼崩乐坏",规制被破坏的情况。战国时,随葬器的仿制和非为实用性更进一步发展,尤其是在中小型墓中,几乎已全用仿铜陶质礼器。而且,各个文化区域,在随葬明器方面也表现出自己的特点。像中原地区虽然青铜礼器仍被看重,但在平民中,一反过去以随葬陶制生活器具为主的现象,陶制礼器也被僭越使用,成为此期随葬明器,具有个性特点。荆楚地区则青铜礼器与陶制仿铜礼器混合使用,且日常生活用具也被随葬墓中。

秦汉,尤其是汉代较长的社会稳定时期,不仅使明器的品类组合有自己的特点,而且,明器的实用性已减弱到最小的程度。大量陶制送死明器,不仅在平民的墓葬中出现,也在王侯

的墓葬中被使用。旧的明器制度被破坏，新的随葬明器形式在形成。模型式的陶制明器成为时尚，其中有陶制的车马、陶船、家禽和生活环境中的日常器物。[①] 东汉之后，成套的生活居处模型开始盛行，地主阶级庄园生活中所必须的一些居处、日常器物如宅园、阁楼、仓囷、井灶、畜禽等模型被大量随葬。

大约由于技术的进步，魏晋之后，陶制明器衰落，在南方代之而起的是瓷制明器，如杯、盘、碗等物。此期值得注意的是原来荆楚地区流行的镇墓兽从西晋之后开始，出现于随葬的明器之中，它成为后来唐宋墓中不可或缺的随葬器物。到唐代，等级鲜明的明器制度成熟，并且成为后来随葬明器的范式。约为张景文所作的《大汉原陵秘葬经》共五十篇，其中的"盟器神杀篇"就详细记载并图示了天子、亲王、公侯卿相及士大夫以下至庶人墓葬中的各种所该随葬的明器。其记天子陵墓中所用的明器为：

> 天子山陵用盟器神煞法：十二天官将相，本形，长三尺三寸，合三十三天也。十二元辰，本相，长三尺，合三才，按于十二方位上。五方五呼相将，各着五方衣，长三尺五寸，安五方。二十八宿，本形，长三尺二寸，合三才二仪也。岁星长三尺，安东方，太白星长四尺，安墓西界。荧惑长三尺二寸，安南方。辰星长三尺二寸，安北方。镇星长三尺五寸，安墓心。天关两个，长四尺，安南北；地轴两个，长四尺，安东西界，各似本相也。仰观伏听，长四尺三寸，安埏首中。祖司祖明，长三尺，安后堂。四宰相、六尚

① 蔡永华《略论西汉的随葬特征》，《考古与文物》，1985年第2期。

书，二谏议、二金吾，各长三尺五寸，棺前面依次两下排之。墓门口安阁门使二人、皇门使二人、通使舍人二人，各长三尺五寸，各披金银甲，执金银枪，两行排之。纠弹司二人，各长三尺五寸，光禄司五人，内藏库五人，各长三尺三寸。棺西御药二人，天文院十五人，翰林院十五人，理仪司十五人，宝贝库十五人，画院司五人，各长三尺三寸。棺后镇殿将军二人，各长三尺九寸。后宫安三十六宫，安皇后夫人，各长三尺五寸。每一宫宫娥美女四个，各长二尺九寸。埏道口安当圹当野二人，长三尺五寸。墓龙九尺长，安辰地。玉马长五尺，高二尺，安午地。金牛长四尺，安丑地。铁猪重二百斤，安亥地。墓堂东南角安太阳星，圆二尺四寸。西南角安太阴星，圆二尺四寸。蒿里老翁长五尺九寸，安西北角。五方五帝，长五尺五寸，镇五方界。金鸡长二尺二寸，安于酉地。玉犬一只，长二尺二寸，安戌地。方相长三尺三寸，五彩结之，有四眼，手秉扡杈。观凤鸟一个，长三尺。凶神王人，长三尺三寸。诸司使执弩一张，箭一只，临下事闭墓时射凶神王心，射着吉，墓内走三遭吉。乖角长三尺。咬敲擭棒长三尺。擢搠长三尺。铡狭长三尺三寸。用檀木刻成半仗銮驾，依次排之。以上天子用吉。

其记大夫以下庶人墓中的明器是：

十二元辰，长一尺二寸，安十二方位。五呼将长一尺二寸，镇墓五方。五精石，镇五方。祖司祖明，长一尺二寸，安棺后。仰观伏听，长一尺二寸，安埏首中。当圹当野，长

一尺二寸。五谷仓一尺二寸。三浆水高九寸，安棺头。金鸡高一尺二寸，安酉地。玉犬长二尺九寸，高一尺，安戌地。蒿里老公，长一尺五寸，安堂西北角。天关二个，长一尺二寸，安堂南(原误为西，今改正)北界上。地轴二个，长一尺二寸，安堂东西界上。天丧刑祸一对，长二尺，安墓。墓龙长三尺，高一尺二寸，安辰地。金牛长二尺，高一尺二寸，安丑地。玉马高一尺，安午地。铁猪重三十斤，安亥地。四廉路神，长一尺九寸，安四(原误为西，今改正)角。已上皆大夫庶人用之吉。

帝王与大夫庶人所用的明器不仅在义项上有很多差异，就是在相同的明器上，其尺寸也是不同的。如仰观伏听，天子的为四尺三寸，庶人的为一尺二寸，蒿里老公，天子为五尺九寸，庶人为一尺五寸，墓龙，天子为九尺长，庶人为三尺长等。其它自亲王以下至公侯卿相所定明器按等级各有差别，表现出非常明显的因人而异的等级制。

宋代之后，明器不仅仍以等级制加以规范，同时，木明器和纸明器开始盛行，并一直传承到近代。值得注意的是，随葬明器虽然在一定程度上随着历史的发展而减少，但送丧(死)方面的仪式却在不断铺排增加之中。顾颉刚所开列的出殡导子账便有 80 项，若加上招魂导子帐的 32 项，共有 112 项，花费非常巨大。[1] 诚如北魏的送烧一样，这些义项摆的都是花架子或一烧了之，除了炫耀乡里和浪费，没有别的用处。

(2)常见的明器

---

① 顾颉刚《两个出殡的导子账》,《歌谣》周刊第 52 期。

明器是在信仰基础上产生的，所以，随葬明器总是紧密地与信仰和人们的精神寄托结合在一起。

a. 纸钱

纸钱也称“纸锞”、“冥钞”或“冥币”，是专为死者准备，所谓通行于阴间和鬼神之间的一种“货币”。纸钱源于汉时的随葬“瘗钱”，魏晋之后以纸寓钱，称纸钱。唐代已很盛行。《新唐书·王屿传》载，“汉以来丧葬皆有瘗钱，后世里俗稍以纸寓钱为鬼事，至是屿皆用之。”当时的纸钱经凿挖而成铜钱形，中有方孔。纸钱在唐代时即作为送葬明器，主要原因，除了省钱外，更重要的是防止盗墓。封演曾说，“汉世称盗发孝文园，瘗钱是也。率易从简，更用纸钱，乃后汉蔡伦所造其纸钱。魏晋以来始有其事，今自王公逮于匹庶，通行之矣。”[①]

纸钱在阴间通行。南宋洪迈的《夷坚志》记叙了这样一个故事，有一个叫王德的少保，死后葬在离建康(南京)数十里的地方。绍兴三十一年(1161)他的妻子李夫人在寒食节去扫墓时，住在城外一个农民家。黎明时农民对李夫人说，昨晚半夜时，王少保路过这里，花了五千钱向我买谷米喂马。李夫人叫农民取过钱一看，原来都是纸钱。于是想起了自己的丈夫，非常伤感，回家后不久便得病去世了。

由于纸钱大都烧毁，即使随葬也极难保留，所以纸钱实物已难以见到，但从近代纸钱来看，主要有这么几类，一是用锡纸叠折而成的金银“元宝”、银锭；二是用黄标纸或白纸凿成的像铜钱形纸钱，也有打印、墨印成钱形的，多为送丧时用；三是套色印制的冥币，大致仿通行的纸币形式。

---

① 封演《封氏闻见录》卷六。

b．俑

俑是类似于真人的随葬明器，它是人殉制的异化形式。《礼记·檀弓下》载，孔子认为，用“俑者不仁”。明显地持否定态度。随葬俑大约源于商周，到春秋之后开始盛行。所以孔子说，“始作俑者，其无后乎？”[①] 当时的随葬俑男女性都有，男俑大致为武士，女俑大致为奴婢伎乐，多为陶制。出土于秦皇陵的成千上万的兵马俑和车马器，证明当时随葬陶俑的普遍和盛行。这种情况也在汉代得到保持，汉高祖刘邦长陵的陪葬墓之一，就有兵马俑坑十一个，有步兵俑一千八百多个，骑兵俑五百多个。[②] 随葬俑经过魏晋一直到唐代仍盛行，有宋之后虽然沿袭着，但随葬纸明器的兴起，俑处于衰落之中。

c．方相

方相是神话中的人物，原为驱疠逐疫之神。《周礼·夏官·方相氏》：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难（傩），以索室驱疫。大丧，先柩。”郑玄注“葬使之道（导）。”说明在很早的时候，方相就成为丧葬中的明器。

方相四眼。《秘葬经》所谓“五彩结之，有四眼，手秉扡杈”者即是。《秘葬经》中规定，公侯以下的墓中均不放置。但民间可能在僭越中作为明器随葬，因此，当时有方相作怪，勇者斗败方相鬼魅的故事。《太平广记》载，扶阳王桓彦范，与诸客游于荒泽中，饮而大醉，大家便睡于荒泽中，二更后，有一个长丈余，大十围，手持矛戟的东西，瞋目大叫冲彦范冲来。众人皆不

① 《孟子·梁惠王上》。
② 《咸阳杨家湾汉墓发掘简报》《文物》1977 年第 10 期。

敢动，惟范奋起趋前与之搏斗，该物后不敌退入古圹中，天明去看，是一破败的方相。[①] 唐代时方相已用荆、竹等编制。《太平广记》"窦不疑"条载，太原窦不疑勇斗方相鬼魅，所得的方相是荆编的。当时"京中方相编竹，太原无竹，用荆作之。"说明方相的使用已相当普遍。

宋代禁止庶人用方相，但"犯此禁者所在皆是。"[②] 可知在民间公开犯禁用方相已非常普遍。由于方相具有驱疠逐疫的功能，民间在送葬时用方相作先导，故又称开路神。顾颉刚的"出殡导子帐"中便有"开路神"一对，即为方相，说明在近代仍然使用。

d．蒿里老公

这大约是一种因附会而成的明器。蒿里是指死后人的灵魂所归之处。流行于汉代的挽歌有《蒿里》，"蒿里谁家也？聚敛魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促！人命不得少踟蹰。"表明蒿里是魂魄所归之处，且无贤愚高下区别。故《秘葬经》中，从天子到庶人都有蒿里老公。后来，它也称蒿里老人，宋太宗的永熙陵和宋真宗的永定陵的明器中就有"蒿里老人"。[③] 蒿里老公在后来的考古发现中，不断有出土，大都为陶俑。

e．镇墓兽

镇墓兽约起于春秋之时，以楚国江陵地区为最流行，成为古墓考古发现的特征之一。

镇墓兽面目狰狞可怖，早期面部无器官，直颈直身，有方形底座，后来形制复杂，有跪有立，也有面部较善者。春秋战国

---

① 李昉等撰《太平广记》卷三七二"桓彦范"条。

② 王栐燕《翼贻谋录》卷三。

③ 《宋会要辑稿》"礼"二九之二〇一二一。

之后，镇墓兽成为全国性盛行的随葬明器。①

二 人 殉

人殉是一种以活人作为死者殉葬品的葬俗。这种人殉制在原始社会时期已出现，奴隶社会时期盛行，在封建社会后仍有遗存，并常常与明器中的偶人制度相异化，成为后来葬俗中许多义项的象征原型，对中国丧葬文化具有深远的影响。

(1)人殉的起源

人殉是一种非常野蛮的葬俗，它的历史可以追溯到原始社会时期。从考古发现的资料证明，人殉是在人牲(或称人祭)之后主要以女为男殉葬开始的。因此，它的发生同生产力的进一步发展，私有制的出现，以及母系完成向父系的过渡、专偶制即男人从本质上支配女人的婚姻形态确立联系在一起。黄展岳认为，"它开始于母系氏族制向父系氏族制过渡或父系氏族制已经确立的时期。"② 是可信的。马克思也曾说过类似的话，他在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中指出，在氏族社会后期，氏族的首领、家长及显贵死后，为让其灵魂有所寄托，往往将其"生前认为最为珍贵的物品，都与已死的占有者一起殉葬到坟墓中以便他在幽冥中继续使用。"所以，从根本上说，人殉制的产生，是与社会结构变化，人际关系的变化以及当时影响深刻的灵魂不死观念，其中包括人类建构的来世观念，紧密地结合在一起。

---

① 陈跃均等《"镇墓兽"略考》，《江汉考古》，1983 年第三期。

② 黄展岳《中国古代的人牲人殉》，第 7 页，文物出版社，1990 年。

人殉制在世界范围内的许多民族中都曾盛行过。古代埃及、两河流域、印度等都有人殉的遗迹和历史。埃及的人殉大约不晚于第一王朝(约前 3100 年),已被考古发现的人殉墓如阿卑多斯王陵,有 500 座殉葬墓,萨卡拉王陵有 800 座殉葬墓等。殉者大都是王室亲眷、侍从和少数高贵妇女及大臣。[①] 两河流域的巴比伦尼亚和基什,人殉约开始于苏美尔王朝中期(前 3000—前 2700 年),乌尔王陵有十六座人殉墓,每座殉人有数十人,墓主不明的 1237 号墓,殉人多达七十四人,其中六十八人是女性。[②]至于印度,几千年来流行的寡妇自焚殉夫的习俗,至今仍然在印度的北部和西部等印度教盛行的地区存在。

我国的人殉制,从考古资料来看,甘肃齐家文化氏族墓葬中的武威娘娘台和永靖秦魏家男性直肢仰身,女性屈肢侧身的墓葬和内蒙古伊克昭盟鄂尔多斯高原东部伊金霍洛旗纳林塔乡朱开沟村的朱开沟文化遗址的男女合葬墓,是目前较可以肯定为人殉葬的遗存。他们都是一次性葬入,以男性为主,女性的附葬都采用屈肢侧身脸朝男性,明显地表示出屈从之意。而且,一般情况下,成年男女在同一时间去世的可能性极小,这种特殊葬式的合葬墓,只能是殉葬而成。况且,有的女性四肢似有捆绑痕迹,是强制附葬的。从这种特殊的葬式,我们可以看到,人殉制在我国开始阶段并非以奴隶和俘虏为对象,而是以妻妾为开端。因此,女性作为财产和死后生活伴侣的观念非常明显,显示出与灵魂和来世观念密不可分的关系。

---

①② 《世界上古史纲》上册,第 274—275 页、第 143—148 页,人民出版社,1979 年。

(2)尸骨成堆的人殉制

随着阶级的出现，人殉主要在帝王、贵族、奴隶主之间盛行，而且由妻妾为夫殉葬，演变为大规模模拟现世生活化的殉葬，殉葬扩及妻妾、侍从、奴隶等人，殉葬规模随着财富积累的加强而不断扩大。这一点，我们从殷商时期大墓的殉葬现实，可以清楚地看到。人殉制是由人的尸骨堆积而成的一种野蛮的习俗。

安阳殷墟是盘庚迁都后商代的都城，殷王死后都集中埋葬在侯家庄和武官村两个陵区。据考古发掘的情况来看，当时已建有独立的陵园区。两个陵区的墓葬大都已被盗挖，但其殉葬情况基本上还是比较清楚的。如侯家庄 1001 号墓，墓底九个殉人坑，正中坑殉人持大型石戈，其余八个坑殉人皆执铜戈，他们应是墓主人的侍卫。墓内还有近百个殉人和数量不详的人牲。墓东侧另有殉人六十八个，殉马二十余匹。这些都是供墓葬主人享用和侍卫用的人马。大量殉人只有帝王等高级大奴隶主才能做到，一般的人是没有这样大的财力去完成这一野蛮而又工程浩大的葬俗的。

不过，做为一种制度，它必定拥有顺从附合和认同者，除了奴隶主掌有生杀予夺的大权外，更重要的是人们认为这是一种合理的葬制。因为，除了那些被杀祭的人牲外，大量的殉人似乎都是自愿的，他们生前侍卫服务于主人，当主人死后，又追随他服务于幽冥之中。所以，殉人因其生前的地位不同，在被殉葬过程中，拥有制度和特殊位置保证，他们与牲人与其他殉人享有不同的待遇。这一点，在考古发掘中也得到明显的印证。我们以殷墟武官村 1 号墓为例，可清楚地体味到这一点。1 号大墓墓底腰坑埋一人，手执铜戈，应是侍卫，两侧二层

台埋四十一人，全躯。其中东侧十七人，头北足南，八人有木棺，五人随葬有铜容器、玉石骨器。从随葬的特征看，东侧十七人似为近臣，两侧二十四人似为媵妾。其中值得注意的是东侧9号人架和西侧8号人架分居两侧二层台正中，棺最大，随葬品也最多，似为殉人之首。而东侧12号人架和西侧3号人架皆无棺，骸骨分别被夹在东侧11号人架的殉人和西侧2号人架的木棺旁，由此推测，东侧12号人架是11号人架的殉人，西侧3号人架是2号人架的殉人。

其他许多发掘都证明这种殉人制具有身分地位近亲等不同而享有不同的待遇的事实，表明殉人并非是一种随意的一时的行为，而是一种在当时社会盛行，并被全体认同的丧葬制度。但是，在进入周代之后，人殉制在衰弱，规模已明显小于殷商时期，对西周王都沣西，“从1955年至1978年，曾先后进行四次较大的发掘，共发掘中小型墓321座，其中殉人墓27座，共发现殉人三十八人，殉人墓大多是墓室较大的中型墓，有二层台，有腰坑，葬具一棺一椁。”[①] 说明在上层社会仍保持着殉人的制度。

秦汉时，由于秦王朝的祖先有殉人的礼俗，所以，杀殉的现象依然非常严重。秦始皇去世后，秦二世除协迫宫人从死外，还大量杀殉以葬。《史记·秦始皇本纪》载，秦二世葬始皇于骊山，“二世曰：‘先帝后宫，非有子者，出焉不宜。’皆令从死，死者甚众。葬既已下，或言工匠为机，臧皆知之，臧重即泄。大事毕，已臧，闭中羡，下外羡门，尽闭工匠臧者，无复出者。”秦二世究竟杀了多少人为秦始皇殉葬，史无查考，但从殉与杀

① 《中国古代的人牲人殉》，第139页，文物出版社，1990年。

殉在秦时仍极为盛行，则是可信的。这种情况，到了汉代之后，才逐渐减少，并因士人和统治者的干预，悄悄退出历史舞台。西汉初年，由于秦末的大动乱而使人口遽减，为了发展经济，汉武帝时，董仲舒曾上疏要求“去奴婢，除专杀之盛。”① 打击了人殉制。汉宣帝时，赵缪王刘元，因协迫为乐奴婢十六人自杀从死，结果遭到“除国”，即撤销封国的处罚，从而使人殉制遭到公开的反对。

虽然人殉制已从法律上给予否定，但它的劣根性并未彻底铲除。私下还时有发生，并且在后来的历史过程，演变为殉节等形式，尤其鼓励寡妇为丈夫殉节或守寡（节），成为仍然是扼杀人性的人殉制的异化形式。

（3）明代的宫廷殉葬制

人殉制为汉代之后历朝所不行，但到朱元璋建立的明代，由朱元璋自己亲自开头，形成了历经太祖、成祖、仁宗、宣宗到景帝五朝皇帝的殉葬制，直到明英宗遗诏禁止妃嫔从葬，才终止了这种极其野蛮的制度。

明代宫廷的殉葬大致限于妃嫔和宫女，它与商周时的人殉制从本质上来说并无大的区别。而且，由于没有正史的明确记载，有些情况已很难弄清。但据一些专家学者的研究，朱元璋去世后，从葬妃嫔四十人，明成祖则十六人，明仁宗是五人，明宣宗是十人，明景帝是数十人。② 由于宫廷中实行殉葬制，也影响到外藩诸王，使他们也有实行妃嫔从葬者。

明代要求妃嫔殉葬并非是出于妃嫔本人的自愿，而是强

---

① 《汉书·食货志》。

② 刘精义《明代统治者的殉葬制度》《史学月刊》1983 年第 4 期。

迫从死，整个从死过程由嗣皇帝主持并予以告别，由太监亲自执行从死，场面非常凄惨。《李朝实录》世宗卷二十六载，“及帝之崩，宫人殉葬者三十余人，当死之日，皆饷之于庭，饷缀，俱引升堂，哭声震殿阁。堂上置木小床，使立其上，挂绳围于其上，以头纳其中，遂去其床，皆雉颈而死。韩氏临死，顾谓金黑曰：‘娘，吾去！娘，吾去！’语未竟，旁有宦者去其床，乃与崔氏俱死。诸死者之初，升堂也，仁宗亲入辞诀。”整个生离死别的过程犹如处以绞刑之徒，实为惨无人道。

不过从死者常常能得到溢美的封谥，并且荫及家人。《明史·后妃传》载，“正统元年(1436)八月追赠皇庶母惠妃何氏(从死者——引者注)为贵妃，谥端静，……册文曰：‘兹委身而蹈义，随龙驭以上宾，宜荐徽称，用彰节行。’盖宣宗殉葬宫女也。初，太祖崩，宫人从死者，建文、永乐时，相继优恤，若张凤、李衡、赵福、张壁、汪宾诸家，皆自锦衣卫所试百户、散骑带舍人进千户，带俸世袭，人谓之‘太祖朝天女户。’”这种方式，在很大程度上缓解了从死者家人的不满，甚而成为节烈等表彰的对象，从而对社会上的守节殉节起了鼓励推动作用。

第三章 死者的居所

第一节 墓地及其选择

由于原始人相信生与死本质上并没有区别。死只是到了另一个世界。灵魂在那个世界需要同活着时一样的生活，所以，在对待死者时，就产生了善待尸体的方法，并根据生前的生活习惯，安排死者的居所。虽然我们无法完全肯定原始人是怎样根据某种信仰或惯制，井井有条地安葬死去的亲人的，但从旧石器时代中晚期开始就有了有意识地处理尸体，像我国山顶洞人，便将死者安葬在与人居处不同的下室，以便将生者与死者的世界相分离。这种分离，在后来的历史发展进程中，对丧葬文化中墓地及其选择产生了极其深远的影响，墓室仿像居室，给死者灵魂建造墓上建筑予以安置，尤其是风水习俗，将墓地及其选择推向极至，使中国丧葬文化形成了自己独有的特色。

一 史前的墓地

墓地是墓葬时必定要有的选择。在史前社会，人们有目的

地选择墓地以安葬死者，是因为人们基于原始信仰而采取有意识地处置尸体，用人为的方式加以埋葬。起初对于墓地，大约是随意的，没有明确的选择意识。原始人随着采摘的迁徙，死亡之后便随地予以安葬。后来，在群团扩大，人们的生活开始安居之后，死亡的处理便形成一些约定俗成的规则，其中，墓地制度是原始人将生者与死者在生活空间上加以区别的重要手段。曾骐说："到了新石器时代，氏族社会处于发展、繁荣阶段，受灵魂观念支配的墓葬，在各个考古学文化中逐渐形成制度，每个氏族有自己的公共墓地，有一定的埋葬形式。"[①] 事实情形确实如此。

氏族墓地非常典型的是仰韶文化、大汶口文化、龙山文化、马家窑文化、齐家文化、马家浜文化、崧泽文化和石硖文化等考古文化类型。其中属于仰韶文化的半坡、北首岭、元君庙、姜寨文化遗址的公墓，发育得非常完整。

半坡遗址的氏族公共墓地位于聚居村落的北面，墓地和聚落之间隔着一条濠沟，整个墓地共发现一百七十四座墓，绝大多数为单人仰身直肢葬。北首岭遗址的氏族公共墓地位于聚居村落的南面，共发现四百多座墓葬，其中男女多分别埋葬。元君庙遗址的氏族公共墓地面积有六百多平方米，清理了五十七座墓，多数为二人迁葬墓，它分东西两个墓区，墓葬布局规整有序，每个墓区包括南北排列整齐的土坑墓各三排。[②] 姜寨遗址的氏族公共墓地位于聚居村落的中心附近。

氏族墓地在很大程度上是氏族血缘亲属关系的体现，他

---

① 《我国史前时期的墓葬》，《史前研究》，1985 年第 2 期。

② 《元君庙仰韶墓地》，文物出版社，1983 年。

们相信，生时是同一族团，死后也同样是具有血缘关系的共同族团。人们生息在一起，共同生活、共同劳动、共同娱乐，形成一个聚落；死后的灵魂也同样需要与生前相同的聚居，便形成了共同的灵魂安息地——公共墓地。正如宋兆麟所说："同一氏族的人，都是一个根子中生出来的，有共同的祖先，有着骨肉关系，活着在一起，死了也要在一起。"[①] 其中氏族墓地中共同埋葬制，是原始人"他们以为同氏族的骨与骨，肉与肉，应该是互相结合在一块的"直观写照。华阴横阵村同一墓葬中合葬多具人骨，又由若干个合葬坑组成长方形葬坑，再由若干个长方形葬坑组成一个墓地，便具有典型性。

史前墓地制度一直保持到财富观念增强，贫富分化，阶级社会形成之时。随着氏族制的瓦解，体现财富、地位不平等的墓葬形式出现，家族式的墓地开始形成，丧葬文化的历史也开始走向了所谓文明阶段。

二 家族式墓地

家族式墓地是随着社会发展而产生，贫富不均和阶级对立等形式之后而形成的。其中私有观念的产生和强化，家庭的形成是其重要的原因。

在氏族社会后期，财产的观念不断随着财富的积累而增强，在氏族公共葬地中，出现了女性为男子殉葬的方式，男人仰身直肢，妇女侧身屈肢依附。正是这种占有的观念，促使氏

① 宋兆麟《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈对仰韶文化葬俗的看法》，《考古》，1964 年第 4 期。

族社会后期的墓葬随葬中，具有鲜明的多寡的区别。进入阶级社会之后，权力、财产等观念不断侵袭人们的头脑，那些具有地位、权力、财产的人便开始从平民中分化出来，形成自己的墓地。这便是在三代时极为盛行的“公墓”与“邦墓”制度，它是早期族葬制的典型代表。

夏代墓葬有大小不同的区别，大型墓葬圹穴宽阔，使用漆棺，随葬有精美的青铜玉石礼器等；而小型墓葬则土坑狭窄，随葬品粗陋，甚至没有葬具，它已为二里头等文化遗址的考古发掘所证明，说明贫富之间在墓葬上已有明显的分野。商代的墓葬，从目前的考古发现情况来看，贵族墓地和平民墓地的存在已是学界的共识。当时的人们聚族而居，死后埋入共同的宗族墓地，实行合族而葬的族葬制度。《周礼》是承夏商而来的各种制度经整理而确定的礼制规范。据《周礼》记载，周代设有专管墓地的机构和职官，贵族和平民分由不同的职官掌管而葬入各自的墓地。贵族墓地称“公墓”，平民墓地称“邦墓”。“公墓”由冢人掌管，他“辨其兆域而为图。先王之葬居中，以昭穆为左右，凡诸侯居左右以前，卿、大夫、士居后，各以其族。”“邦墓”由墓大夫掌管，他掌“邦墓之地域，为之图。令国民族葬，而掌其禁令，正其位，掌其度数，使皆有私域。凡争墓地者，听其狱讼，帅其属而巡墓厉，居其中之室而守之。”① 在这里我们可以非常明确地看到，“公墓”其实就是王、诸侯等贵族墓葬之地，“邦墓”是平民的墓葬之地。

这种公墓和邦墓墓地安葬方式，在考古发现当中也得到了鲜明的印证。如河南殷墟的商王陵区，便是公墓墓地。据解

① 《周礼·春官·冢人》。

放前后的数次发掘和探明，陵区位于河南省安阳市西北五六公里的洹水北岸，与小屯宫殿遗址隔河相望，墓地包括侯家庄、前小营和武官村之间的大片地区，东西长约450米，南北宽约250米，占地面积十多万平方米，分东西两个区，共发现大墓十三座。其中西区大墓八座，七座为四墓道，一座为尚未完成并未曾埋人的"假墓"。东区有一座带四墓道的大墓，三座带两墓道的大墓，及一座带一墓道的大墓。这些墓的墓主均为当时的最高统治者商王，是根据"公墓"制度，在不同的时期按一定规制埋入的。在大墓附近还有大量的杀牲祭祀坑以及一些小墓，说明存在人牲人殉的习俗，证明大墓的墓主身分不同一般。

"邦墓"制度在考古发现上也有大量例证，许多族葬性质的墓葬群在大司空村、后冈、苗圃北地及殷墟西区被发现。其中，殷墟西区为最大族葬区。自1969年以来，该区已发掘墓葬约一千五百座左右，它分为八个墓区，每个墓区之间有空地分开。另外，每个墓区内还可分成许多小区，"各小区的墓聚在一起，从十多座到三、四十座不等。其中十分之一不到的墓随葬铜觚爵等礼器，其余大部分随葬陶器，小部分墓较贫穷，有的墓除一二个海贝外，没有其他随葬品。约有六分之一的墓中随葬青铜兵器，这些墓都分散在各小墓区中。经鉴定，有兵器随葬的墓主的骨架都是男性。我们推测，这是一块宗族墓地。每一墓区代表一个族，各族有自己的族徽，墓区中的小区是家族墓地。"[①] 这些小区中的墓大都具有相同的血缘关系，但是，财富与身分地位的不同，又促使他们在埋葬中形成不同身分和

① 杨锡璋《商代的墓地制度》，《考古》，1983年第10期。

财富区别的墓区，"一些较大的墓聚在一起，与其余小墓群相隔一段距离。"① 在大司空村发现的族葬群，其二百一十座墓也分成四区十四群；后冈墓地三十多座，分成二区五群。② 另外，在河北藁城台西、河南罗山后李均有相似的墓地发现，集中埋葬大量的坟墓，成为"邦墓"制的象征。

族葬方式的"公墓"与"邦墓"制在经过西周和春秋战国之后，一方面是公墓的变异形式——帝王陵墓制得到空前的加强，另一方面是血缘关系更近的宗族，尤其是家族和家庭墓葬方式得到完整的发展，成为后来中国墓葬文化的主流。

汉代开始，以夫妻合葬形式的墓葬不断增加，成为家族或家庭墓葬的最主要方式，不同核心家庭，往往在同一片墓地以夫妻形式组成家族制墓地。魏晋南北朝时，由于世家大族的高度发展，家族之间往往以共同的墓地作为血缘联系的纽带，一是维护家族的亲缘关系，同时则在表面上提倡家族和睦，制造虚幻的血缘和谐。河西地区发现的当时的家族墓地，多筑有围墙，同一家族的墓在墓地上排列井然有序。而南京地区的当时家族墓地，范围极广，像王氏墓地，占地 50000 平方米，葬入族主之外的大量的家族成员，③ 成为当时世家大族世系庞大的象征。

随着社会的发展，人们之间的交往增加，尤其是战乱和政治、经济需要的迁徙和移民，造成了非聚族而居的村落在中国社区中占有更大的比例。这种异姓杂居的村落，除了家族共葬的墓地外，往往形成同一村落死者共同安葬于某一区域的村

---

① 杨锡璋《商代的墓地制度》，《考古》，1983 年第 10 期。

② 商言《殷墟墓葬制度研究述略》，《中原文物》，1986 年第 3 期。

③ 罗开玉《丧葬与中国文化》，第 84 页，三环出版社，1990 年。

葬形式，它冲击了族葬方式，成为宋代之后，在中国广大农村最为常见的安葬方式。

三 墓地重堪舆

墓地的选择在史前社会便有一些自己的习惯法则，如与居地分开，寻找较为干燥的区域等等。进入阶级社会之后，由于人们相信现世的荣华富贵与祖先密切相关，尤其是与祖先的安葬地，即所谓的阴宅拥有不可割裂的关系，因此，人们不仅在出殡时选择吉日，也在出殡前为死者选择最佳的安葬地——阴宅，这就是早期的卜兆宅。

到秦汉时，墓地与子孙的命运联系在一起的风水信仰更盛。袁安是东汉时人，他的父亲去世后，母亲让他去寻求葬地。路上他碰上三个书生，问袁安干什么去。袁安便告以实情。这时书生指着一处说："葬在这儿，可以世世为上公。"说完就不见了。袁安非常惊讶，便按书生所指，把父亲安葬在那儿，果然累代崇荣发达。这个故事说明，墓地与子孙的命运仕途紧密相连。

魏晋之后，此风更盛，并已拥有一整套风水理论，因而影响极其深远。《晋书·郭璞传》记载，郭璞曾受业于郭公，郭公从青囊中取书九卷给他，从此，郭璞便精通五行、卜筮之术。后来著《葬书》将葬地与堪舆术加以系统化和理论化，郭璞本人也成为墓地风水术的鼻祖。郭璞认为，"葬者，乘生气也。夫阴阳之气噫而为风，升而为云，降而为雨。行乎地中而为生气。生气行乎地中，发而生乎万物。人受体于父母，本骸得气，遗体受荫。盖生者之气聚，凝结者成骨，死而独留，故葬者反气内骨以

荫所生之道也。经云:气感而应鬼福及人。是以铜山西崩,灵钟东应,木华于春,粟芽于室,气行乎地中。其行也,因地之势;其聚也,因势之止。丘垅之骨,冈阜之支气之所随。经曰:气乘风则散,界水则止。古人聚之使不散,行之使有止,故谓之风水。"把生者与死者与自然山势丘垅水流糅和在一起,使墓地与生者发生联系,从而使风水理论与埋葬进一步理性化、体系化。郭璞还详细阐述了葬地风水的主要特征,如山要有来龙与方位,水要横行回绕,气有四势以卫,穴要有相水印木,土要细润五色,草木要茂盛等等,并提出有五不葬之山,即"气以生和,而童山不可葬也。气因形来,而断山不可葬也。气因土行,而石山不可葬也。气以势止,而过山不可葬也。气以龙会,而独山不可葬也。"[①] 另外,还有等级制各种禁忌等等,都加以论述。据说郭璞选择葬地非常准确,而且具有神奇的效验。《世说新语·术解篇》载:

> 晋明帝解占冢宅,闻郭璞为人葬,帝微服往看。因问主人:"何以葬龙角?此法当灭族。"主人曰:"郭(璞)云此葬龙耳,不出三年,当致天子。"帝问:"为是出天子耶?"答曰:"非出天子,能致天子问耳。"

郭璞在这儿玩的是调侃或幽默,但它的灵验,果然让天子过问,则神奇之至。另外,郭璞葬母于近水处,人忧其为水淹。郭璞却预知不久将因沙涨而变为桑田,也同样应验。[②] 但这种事

① 郭璞《葬书》。
② 《晋书·郭璞传》。

例似乎仅仅在渲染郭璞风水术的神奇。

在民间曾广泛流传一些因风水而导致发迹甚至成为帝王的故事。陶侃是大家都熟知的东晋名臣，早年家贫。有一年，父亲去世，正待下葬，家中一头牛忽然跑失了。陶侃十分着急，便四处寻找。途中遇一老者，对陶侃说："前面的山岗上有一头牛在那里，这是一块风水宝地，若此地下葬，将使后人位极人臣。"又手指另一处说，此地比刚才那个地方稍差些，但也将世代出二千石的大臣。说完就不知去向。于是，陶侃果然找到了那头牛，并将老父葬于此处。同时，将二千石的地方告诉了他的好友周访，结果，周访也将其父葬在那里。后来，陶侃果真位至三公，而周访及子孙则做了三世益州刺史。[①] 三国时的孙坚据说就是因为异人的指点，葬到一处风水宝地而使子孙四世为帝王。

正是这种风水可以导致家族或个人发迹故事的广泛流传，极大地助长了墓地选择重堪舆之风。唐宋之后，墓地的选择成为丧葬礼俗中最为重要也是不可或缺的内容，将自己的命运全部押到死者居所的选择上，使丧葬成为为生者服务的文化，完全转换了生死界限，给墓葬划上一个完满的句号。

第二节　至高无上的帝陵制度

帝王从夏商周开始便拥有了至高无上的权力，他们拥有

① 《晋书·周访传》。

天下人民百姓土地江河，他们生杀予夺唯我独尊。他们在享尽荣华富贵而百年之后，也仍然享有任何人无法超越的特权，殷商之后，帝王贵族拥有自己的“公墓”，考古发现的商代王陵区，便集中安葬了商王朝的帝王们。虽然周王朝的帝陵目前尚未发现，但可以推断，周代也同样实行王陵制度。

陵，原意为山。在战国以前，无论身分如何，其死之葬统称为“墓”。君王之墓始称为“陵”是从战国时开始的，首先出现于赵、秦等国。赵肃侯十五年(前335)“起寿陵”。[1]这是历史记载上最早称陵的帝王之墓。秦国在秦惠文王卒后(前311年)葬“公陵”开始称陵。陵出现于战国之际，是有其历史和现实依据的。

春秋之后，堆土为坟的方式在中原地区流行起来，为了显示君王与平民百姓的不同，便堆起高高的坟墓，似与山同，表示高大，故称陵。后来，山陵泛指为帝王的陵墓是因为秦时称帝王之墓为山，而汉时则称帝王之墓为陵，二者合称则为山陵。《水经注·渭水》载，“秦名天子冢曰山，汉曰陵，故通曰山陵矣。”山陵因只有帝王才享有，故也称帝陵。

帝陵制度是古代帝王的特权之一。他们建造高大的帝陵以为自己死后安息之处。有时他们在位即建陵，如秦汉王朝就如此。秦始皇在自己继承王位后的第一年就开始营建陵墓；汉代皇帝承秦制，不仅在即位后修陵墓，且以每年国库收入的三分之一供修陵或随葬之用。因此，皇帝的陵墓都非常雄伟壮观。至于依山凿建的汉灞陵(汉文帝)和唐代的绝大部分帝陵更具有“龙蟠凤翥”之状。

---

① 《史记·赵世家》。

其次是墓上建筑规模宏大，拟比宫殿。先秦时，帝王的陵墓旁都设有建筑，中山玉陵《兆域图》的出土是其明证。殷代的大墓在考古发掘中发现在殷墓上有夯土台基和柱洞、砾石柱础等遗址，说明墓上是有建筑的。战国之后，一方面是陵墓建得高大，另一方面与墓葬相得益彰的墓上建筑也更为宏大。据杨宽先生的研究，陵寝制度中的"寝"是在秦之后开始的。起初"寝"是帝王后妃的饮食起居之所，它与"朝"即君王朝见群臣、处理政务的地方分开，宗庙建筑便仿朝与寝的形式。其中庙是有厢房的建筑，而寝是无厢房的建筑，《尔雅·释宫》所谓"室有东西厢曰庙，无东西厢有室曰寝。"因为庙后的"寝"是给已故君王及其家人饮食起居的，当然不设东西厢。寝从秦起汉发扬光大。蔡邕《独断》说，"宗庙之制，古者以为人君之居，前有朝，后有寝，终则前制庙以象朝，后制寝以象寝。庙以藏主，列昭穆；寝有衣冠几杖象生之具，总谓之宫。……古不墓祭，至秦始皇出寝，起之于墓侧，汉因而不改，故今陵上称寝殿，有起居衣冠象生之备，比古寝之意也。"庙与寝在帝陵中具有日常岁月中的祭祀作用。《汉书·韦贤传附韦成传》记载：

> 自高祖下至宣帝，与太上皇、悼皇考，各自居陵旁立庙，又园中各有寝、便殿。日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。寝，日上四食；庙，岁二十五祠；便殿，岁四祠。又一月一游衣冠。

从汉代之后，帝陵中的建筑便越来越多，越来越恢宏高大，至今我们仍然可以见到的南京明孝陵，北京明十三陵，以及清东

西陵，其墓上建筑便是中国丧葬文化中独一无二的。

帝陵制度中还有一个是帝陵所在地的选择。这种选择是墓地堪舆术的最高典范。历史上不仅风水术盛行，皇帝也多信风水术。《水经注·渭水》载，汉成帝修造好延陵后，前去察看，认为地点不吉，便令人在霸曲亭南另择地方营建，即今天延陵所在。汉成帝若无风水观念，断不会迁址另建。帝王信风水者还不乏其人，梁武帝便是其中之一。有一年昭明太子的母亲丁贵嫔去世，太子派人寻得一块吉地，正准备除去杂草安葬其母，宫中有一名宦官，叫俞三副，打起了侵吞购买葬地款项的主意。他和另一个地产者做了一笔私下交易，许诺把三百万购地款中的一百万给地产者，地产者贪图钱财答应了。于是，俞三副便到梁武帝前密奏，说昭明太子所选的地不如他选的更有利于皇帝。梁武帝此时年老多疑，不太信任太子，相信了俞三副的话，买下了他做了手脚的那块地安葬丁贵嫔。下葬的那天，有一精通风水的道士说，"此地不利长子，假若采取厌胜法或许能延长长子寿命。"结果，昭明太子便将腊鹅之类的厌胜物埋在墓侧的长子之位，以求消灾免祸。没想到，此事被梁武帝获知，便派人秘密发掘，果然得到腊鹅，认为太子在诅咒他，龙颜震怒，诛杀了道士，太子也遭贬斥，不久，便在郁郁中死去。[①] 昭明太子成了帝王信风水的牺牲品。

唐宋时的皇帝都信风水术。一次唐玄宗到陕西蒲城去拜谒其父睿宗的桥陵，走到城东北的金粟山，看山峦委蛇起伏，"有龙盘凤翥之势"，便选定此地做自己千秋之后的葬地，这便

---

① 《南史·梁室诸子传》。

是现在的泰陵。宋代风水术更为盛行，为此皇家设立司天监，负责替皇家看风水。明清时盛行帝陵墓地的选择则给我们留下了明十三陵和清东陵等大型皇家陵园，并随着皇帝制度的消失而划上句号。

说到清东陵的选定，有几种有趣的说法。《清史稿·礼志》五记载，清东陵是顺治帝亲自选中的。一次，顺治帝到遵化昌瑞山狩猎，看到此处山清水秀风景幽美，便不由得大加赞叹。他环顾四周，觉得这是不可多得的风水宝地，便说，"此山王气葱郁，可为朕寿宫。"他亲自引弓一射，对侍臣说，"箭落处即可定穴。"后来的风水师见了，皆惊呼为吉壤。这便是现在仍可见到的清顺治帝的孝陵。另有一种说法是明崇祯帝巡行时发现定为明代今后的陵区的，但因李自成起义，崇祯帝自杀而无法实现，结果被清朝开国君主相中。前者具有很强的传奇性，后者则蕴含对明王朝灭亡的哀叹。其实，真正发现并堪定清东陵的是杜如预、杨宏量等人。清代《九朝东华录》记载这件事，当时因汤若望与杨光先为荣亲王安葬日期误用"洪范五行"而诛杀甚众，其中汤若望因老免死，杜如预、杨宏量本当也是处死的，但因其在永陵、福陵、昭陵、孝陵堪定中出过大力而免死。[①] 所以，说到底，清东陵的选定，仍是在皇帝信仰风水的基础上由风水师选定。

帝陵极重风水，目的无非是为了保证家天下的王朝，获得祖先的庇佑而垂祚千秋。但不管帝王们如何绞尽脑汁地运用风水去堪定天下最具有"王气"的风水宝地，同样无法保证江山不被更替。

---

① 《清东陵大观》，第 7—8 页，河北人民出版社，1989 年。

第三节　墓室与棺椁

墓室和棺椁都是死者的最后栖身之处，因此两者之间在很大程度上具有相似性，但事实上又不尽相同。在帝陵的规制中，墓室的构建不仅是为了给死去的帝王提供安葬处，更重要的还在于防盗和表达自己的身分地位。而棺椁的形制，在许多情况下，则是等级身分的象征，成为不同身分者对现实世界的最后一次索取。

一　墓　室

墓室的产生与人类丧葬制同样悠久。在原始社会随意处置尸体时期，墓室的形制也是随意的，但进入有意识按规制安葬氏族成员之后，墓室便成为死者的永久的居所。而事实上，人类总是按照生活世界去模拟、想象或建构死者的世界的，所以，最重要的是我们应该理解，墓室是死者的最终归宿之处，它仿像生者的居所，两者有着内在的联系。

从目前所知的考古发现的墓室来看，早到八千多年前的河南裴李岗和直到龙山文化时期，墓室大都以长方形竖穴式为代表。这一方面是人们的生活空间大都以长方形的居室为主，同时也是为了适于安放尸体。殷商时期的大墓，虽然有带四墓道、两墓道或单墓道的区别，但墓室大致仍是长方形。至于平民的小型墓则更为典型，都是长方形。说明不管是平民还是贵族，都无法摆脱现实世界生活空间的影响。

西周之后，商代的墓室形制仍然得到保存，中字形的大墓，甲字形的中型墓和目字形的小型墓在墓室的结构上基本一致。只是前者墓室中积石沙积炭的现象大为增加，防潮防湿和防盗的功能增强。东周之后，尤其是在战国时期，出现了一种与长方形竖穴式露天墓不同的“土洞墓”或称“洞室墓”。这种墓的结构是将原长方形竖穴墓的墓室作为墓道，并在墓道的一侧再掏挖墓室，因此，形制较为特殊。这种形制的“土洞墓”直到20世纪的90年代在山西的吕梁等地仍在采用。① 战国之后，大约由于生产力的发展和工艺水平的改进，还出现了“空心砖墓”，它成为汉代空心砖墓的前身。另外还有石室墓，它的椁室用石块垒砌而成。

秦汉之后，墓室不仅复杂化而且日益居室化，世俗信仰的阴间观念得到加强，阴宅即死人的宅院的观念在民众中被普遍认同。尤其是帝王陵墓的修建，其宫室化倾向更是明显。秦始皇陵不仅藏满了珍奇百兽，而且“以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理”，② 模拟人间整个世界。至于秦始皇陵所发掘的布局有序的兵马俑，为拱卫秦始皇本人在另一个世界仍然雄踞帝王之位服务。汉室的帝陵以及一些藩国的墓葬，也都体现出完全的“事死如生”的观念，在墓室的建筑上模拟地面居室。如河北满城的西汉中山靖王刘胜墓便由南北耳室和前后室组成。南耳室为车马房，放置车辆和马匹，北耳室为库房，放置大量的陶器，陶器中盛有食物。前室（中室）是宽敞的大厅，陈列着随葬品和帷帐等物；后室放置棺材，

---

① 山西吕梁高等专科学校的赵元先生于1996年告知笔者，并说自己于1995年还参加了此种墓式的葬礼。

② 《史记·秦始皇本纪》。

也即是内室，是卧室所在。耳室和中室都用木材搭成房屋形状，屋顶铺瓦。可知，墓室的形成完全仿像人间的居室。而中山王墓这种依山凿挖而成墓室的形制，也为唐代帝陵所继承，成为帝王和皇室成员大量采用的墓室形制。

由于墓室的仿居室化，汉代时逐渐取代土坑木椁墓的砖室墓，在形制上也同样完全仿制居室。到魏晋时，大家族盛行后，应运产生了多室砖墓，以适合一墓同葬多个直系家属成员的现实。不过，由于战乱等原因，魏晋南北朝时，薄葬占有很重要的位置，因此，砖室墓大都以单室为主，且比较简单。但墓室中仿角柱、棂窗、灯台、灯龛等地面建筑的内容仍然出现于墓室之中。到唐代，"墓为真宅"的思想更加突出，墓室浮雕和壁画开始盛行。帝陵中前中后三室制非常普遍，与宋代的仿木建筑构造的墓室一样，后来成为明清帝陵一直沿袭的形制。

徐吉军说，"中国墓室形制虽然随时代的发展而有多方面的变化，但它皆体现'事死如生'的丧葬原则，从这个方面说，墓室形制的发展实际也是中国宫殿建筑和民居建筑形制发展的投影"，[①]是恰当的。墓室仿像居室，也表明中国人对来世的极高的期待和幻想，是精神信仰超越物化世界的鲜明表征。

二 棺 椁

棺椁是直接盛殓尸体的葬具。"棺，关也，所以掩尸。"[②]椁是一种大于棺并围绕于棺的葬具。《说文》："葬有木椁也。"段

---

① 徐吉军、贺云翱《中国丧葬礼俗》，第 250 页。

② 许慎《说文解字》。

玉裁注曰:"木椁者,以木为之,周于棺,如城之有郭也。"传说棺椁之制始于黄帝,其实不过是一种比附,缺乏史实依据。

那么,棺椁从何而来?据有的学者研究,它与原始葬具的演进和人类住宅建筑的发展紧密结合在一起。原始社会早期人类采用弃尸的方法,所谓"上古尝有不葬其亲者,其亲死,则举而委之于壑。"[①] 弃尸是自然腐烂而葬,当然没有葬具。随着社会的发展,人们结草为庐,所以,相应在葬具上便有以树枝、树皮或苇席等裹尸的现象。新石器中期左右,大约人们的居处建筑已有了很大的改进,木结构的房子开始出现。所以,仿制居室的木棺在有些墓葬中开始使用。这一切都说明,"葬具的演进也是随着人类住宅的进步和发展而演进的。"[②] 棺椁的大量采用甚至制度化,便是在原始葬具的基础上发育成熟的。

《礼记·檀弓上》说,"有虞氏瓦棺,夏后氏塈周,殷人棺椁,周人墙置翣。"这是不是说,这几种不同的葬具或方法,都是在那个时期产生的呢?应该不是。殷人大量使用棺椁,确实不假。从目前的考古发现来看,1969 至 1977 年安阳殷墟发掘的 939 座殷代墓葬中 710 座有葬具,占百分之九十三强,其中 663 座有棺,47 座则棺椁俱全,后者约占百分之七点一。[③] 说明棺的使用普及,而椁的使用稀少。但事实是,殷人并不是最早使用棺椁的。

从目前考古发现的资料来看,棺椁的使用大约在新石器时代的中晚期。江苏灌云大伊山遗址出土的是一批石棺,距今

---

① 《孟子·滕文公》。
② 夏之乾《从考古学和民族学材料看葬具的产生和演进》,《民族研究》,1982 年第 2 期。
③ 《1969—1977 年殷墟西区墓葬发掘报告》,《考古学报》,1979 年第 1 期。

大约6000年左右，石棺系天然石片做成，以石头作棺盖。[①] 仰韶文化时期的"瓮棺葬"则采用陶瓮、陶罐、陶钵、陶盆等作儿童葬具。这种葬具在周代时的夭折儿童中，仍然采用，即《礼记·檀弓》所说的，"以有虞氏之棺葬无服之殇。"在半坡类型的墓葬中，小孩除了瓮棺葬外，还发现一个四五岁的小女孩以成人之礼挖坑埋葬，并拥有木板葬具，同时还有丰厚的随葬品，大约是木棺或木椁的滥殇。山东大汶口文化后期，少数墓坑较大的墓葬，在坑内沿四壁用木材垒筑，上面用木材铺盖，构成了椁。泰安大汶口墓地上的10号墓，墓穴东西4.2米，南北3.2米，墓廓有二层台，并留有用原木卧叠构成的"井"字形木椁遗迹，说明它是使用椁的。[②] 从这些只有特殊情况和大墓中才使用椁的情况来看，棺椁，尤其是椁，是氏族中显贵者才能使用的葬具，具有特权意义。殷商时期基本上选用棺椁作为自己丧葬文化的葬具，是对于历史上存在的一些葬具的选择。然而，不管棺椁演进的历史情况如何，棺椁的成熟当在殷商时期。后来的棺椁使用不过是对殷商棺椁制的改进或制度化。

何彬在《江浙汉族丧葬文化》一书中，对墓式的演进绘制了一个图式，其中的棺椁演变从殷商起到明代止，还是有一定的道理的。其中木椁墓在春秋战国到西汉的鼎盛期之后，在东汉开始逐渐被拱券形的砖室墓淘汰，砖室不仅是墓式的主体，也是木椁的变异形态。这种棺椁制，尤其是木棺作为葬具的形式，一直在汉民族的土葬方式中被保存到今天。

这种棺外有椁的形态，西周之后随着礼制的成熟，棺椁成

---

① 《江苏灌云大伊山新石器时代遗址第一次发掘报告》，《东南文化》，1988年第2期。

② 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984年。

为丧葬中不可逾越的等级制象征，在不同身分等级的人士中得到广泛运用。天子一椁四棺，诸侯一椁三棺，大夫一椁两棺，士一椁一棺。《礼记·檀弓上》说，"天子一棺四重。"郑玄注曰："诸公三重，诸侯再重，大夫一重，士不重。"而荀子和庄子所记，天子之棺椁的礼遇还更高。即"天子棺椁十重，诸侯五重，大夫三重，士再重。"[①]《庄子·杂篇·天子》讲，"天子棺椁七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。"考古发现未曾证明荀子与庄子所记是一种事实，可能他们所提的是一种到春秋之后，天子四重棺椁制被诸侯等僭越破坏之后新的方式。然而，春秋之后周室衰微，能维护旧有的礼制已很不易，哪里还谈得上再去实行新规制？

从考古发现来看，战国时那种越制而葬，采用一椁四棺的方式，在诸侯国中并不少见，中山国王所使用的棺椁之制便是一椁四棺。另外，一椁三棺和一椁重棺的墓葬，在较大型的贵族墓葬中也时有发现，说明棺椁的礼制，在得到施行的同时，也被僭越打破。汉代基本上实行"诸公三重"的规制。这种规制的实行情况在已发掘的汉代王侯墓葬棺椁中，得到印证。长沙马王堆汉墓 1 号墓便是一椁四棺，3 号墓是一椁三棺，2 号墓是一椁两棺。另外，北京大葆台某燕王墓、某长沙王妻曹娱墓等都与这种制度相符合。[②] 但是，这种棺椁制度随着拱券式砖室墓的兴起而悄然退出历史舞台，历经魏晋到唐宋到明清，在汉民族中占着主导地位的始终是砖室墓加木棺。

这种"汉式棺材"之所以长盛不衰，不仅因为它是盛殓尸

---

① 《荀子·大略篇》。
② 李玉洁《试论我国古代棺椁制度》，《中原文物》，1990 年第 2 期。

体的最后葬具，也是因为它有适宜的造型和吉祥的谐音名称，因而为大家所接受。不过，对于统治者或广有财富者来说，棺材也同样是一种身分等级地位财富的象征。在棺材的外部装饰上，“君裹棺用朱绿，用杂金钉。大夫裹棺用玄绿，用牛骨钉。士不绿。君盖用漆三衽三束，大夫盖用漆二衽二束，士盖不用漆，二衽二束。”[①] 等级制非常鲜明。汉代时，棺材装饰富丽堂皇，而且京师贵戚必用“江南櫺梓，豫章梗楠”去治棺材，形成极大浪费。

第四节　为沟通死者的墓上建筑

原始社会时期的丧葬，在埋葬了死者之后，是否还有为了与死者沟通而建立的礼俗或它的承载体，——一些必要的墓上建筑，我们现在已不得而知。但从具有历史记载的情况来看，早期在埋葬了死者之后，与死者沟通的祭祀之类是在宗庙中进行，而宗庙则建在居室的后面，供奉祖先的牌位，则是可信的。

我们根据“葬者，藏也”的解释也可知，在春秋战国以前的墓葬，大都实行土坑墓，在地表不留痕迹。只是到了春秋之后，大约江南的土墩墓为中原的汉族贵族所接受，才形成了坟丘式堆土积坟包的葬法。据说它来之于孔子，《礼记·檀弓》载，孔子既将父母合葬于防，说“吾闻之，古也墓而不坟。今丘也东西南北之人也，不可以弗识也。于是封之崇四尺。”制造了我们

---

① 《礼记·丧大记》。

后来说的坟墓。目的是为了有个标记，便于今后祭奠吧。但事实上，封丘式的坟墓在孔子之前就应该存在，因为孔子自己便曾见过四种形状的封丘式坟墓，所谓“见封之若堂者矣，见若坊者矣，见若覆夏屋者矣，见若斧者矣。”[①] 正是封丘式的墓葬法，建立了人们的全新观念。并且随着贵族在宗庙中祭祀移到陵墓旁所建的陵寝中进行，使墓上建筑开始了全新的发展。但需要指出的是，这种墓上的建筑基本上只限于帝王贵族的大墓。一般平民仍实行“不封不树”的埋葬法。

从历史发展的角度来看，早期的墓上建筑在殷商时便已出现，这在考古发现中得到证实。春秋之后，尤其是在战国时的墓上建筑，因为 1977 年在河北平山中山王墓中出土了中山王陵兆域图铜版，为墓上建筑提供了重要资料和证据。杨宽认为，先秦时墓上建筑，本身不是作为祭祀用的，它是陵寝中的“寝”，“是墓主灵魂的饮食起居之所”。[②] 因为古代人非常相信鬼神和活人一样需要起居饮食等活动空间，所谓“事死如生”也就是这种含义。所以，墓上建筑的原始含义就是为死者在墓地旁建立他灵魂居住的房屋。子孙也像墓主活着时一样，供养他的灵魂。所谓“日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。寝，日上四食；庙，岁二十五祠；便殿，岁四祠。又月一游衣冠。”[③] 便是像活人一样侍奉的写照。至于祭祀则主要在“庙”中进行。这种“庙”在两汉时已造到陵园的附近，所谓“岁二十五祠”便是在庙中进行的。

古代的墓上建筑分祭祀性的建筑和陵区建筑等几种。祭

---

① 戴圣《礼记·檀弓上》。
② 《先秦墓上建筑和陵寝制度》，《文物》，1982 年第 1 期。
③ 《汉书·韦贤传附韦玄成传》。

祀性的建筑本身就是仿居室或宫殿的。而陵区的建筑也同样是人世间观念的模制。秦始皇陵采用城郭建筑方法，外城长6210米，内城长3870米，根据秦人的观念，外城叫廓，内城叫城，以应"天人相应"。汉代的帝陵基本上沿袭秦制。魏晋南北朝时，由于战乱而造成的汉陵被盗的现象为人们所目睹，纷纷提倡薄葬。曹丕便提出自己的坟墓要"因山为体，无为封树，无立寝殿，造园邑通神道。"[①] 这一方面说明魏晋时确实在行薄葬，同时又说明，在前代是实行"造园邑，通神道"这种象征身分等级的墓上建筑的。但薄葬这种现象延续不长，南北朝之后，陵墓建筑又重新得到了恢复。历经唐宋至明清不绝，并且越来越恢宏博大。我们以清东陵的孝陵为例，便可以见出帝陵建筑的不同凡响。[②]

按规制，地宫上起宝顶，高一丈五尺，周五十四丈九尺。宝顶环以宝城，高二丈四尺，周六十三尺。月牙城高二丈三尺，广十八丈七尺；正中琉璃影壁一座。前为方城，高二丈八尺七寸，广六丈四尺二寸；纵如之。方城上为明楼，重檐九脊歇山式，额题陵名"孝陵"；楼内石碑一统，恭镌庙号"世祖章皇帝之陵"；下为瓮卷门；门外前为月牙河，水洞四达，中设石桥，桥南置石祭台，上陈石五供一份。前有二柱门，石柱二。再前为琉璃花门三。门外玉带河一道，上建平桥三。前为隆恩殿，开面五间，重檐歇山式，悬额上题"隆恩殿"；内设暖阁三，外设月台，左右列铜鼎二、铜鹤、铜鹿各一，崇阶石阑出陛，东西庑各

① 《三国志·魏书·文帝纪》。

② 于善浦编著《清东陵大观》，第17页，河北人民出版社，1989年。

五间，左右琉璃燎炉各一座，亦称焚帛炉。前为隆恩门五间三门，额题“隆恩门”。缭以朱垣。门外东西班房各三间，东西厢各五间。东厢后迤南为神厨库，神厨五间，神库南北各三间；宰牲亭一座；绕以红墙，南墙外为井亭。神道正中建神道碑亭一座，垂檐歇山顶，内设石碑一统，上刻尊谥庙号“世祖体天隆运定统建极英睿钦文显武大德弘功至仁纯孝章皇帝之陵”。迤东石桥二，前设蟠龙松架，亭前为三洞石桥三座，火焰望柱。东西下马石各一。前为五洞石桥一、七洞石桥一、一洞石桥一，各桥间相距二里多地。南中为龙凤门三，门外左右设班房各三间，前列石刻朝衣冠介胄文武臣像各三对，卧立马、麒麟、大象、骆驼、狻猊、狮子各一对，共十八对，另立望柱一对。影壁山南神道居中建神功圣德碑楼一座，内树一统石碑，镌刻着顺治帝生平功绩，满文居左，汉字居右，碑楼高达九丈。碑楼外四角各竖擎天柱一，亦称华表。再前东侧为三间具服殿，亦称更衣殿，面朝西，三门缭以朱垣，为皇帝乘舆更衣之所。前为大红门，单檐庑殿顶式建筑，其两侧风水墙，亦称外围墙，周长六千四百三十九丈四尺八寸，几近四十华里（应为21.46公里——引者注），高一丈三尺，括整个前圈陵区。大红门外，左右班房各三间，东、西下马牌各一，再前为石碑坊。

这是从孝陵宝顶开始沿长达11里的神道中轴线由里向外叙述孝陵的墓上建筑，如此宏大的规模和繁多的建筑，除了帝陵，余者实在是难以为继的。所以说，帝陵的墓上建筑达到了最高境界。

第四章　丰富多样的葬法和葬式

第一节　葬　　法

源远流长的丧葬历史，由于不同的时期、不同的信仰和不同的地理条件，在整个中华大地上形成了形式多样，内容相异的葬法。这些葬法伴随不同时期、不同族系的民众，完成自己理想中对亲人尸体的安置，使死者的灵魂在信仰和人们的期待中，在人类建构的另一个世界有序地生活，从而使人类社会与死者的社会相安无事，和谐共存。

每一种葬法都代表一种信仰，寄托了人们对死者的期待。在历史上，除了本土生长的葬法，也有受外来文化影响而兴盛的葬法，它们共同构成了一个复杂的安葬体系，反映出生活原本就是千姿百态和美好的。

历史上曾盛行的葬法，最为常见、也是最为悠久的是土葬，除此之外，还有火葬、水葬、天葬、悬棺葬、腹葬等等。

一　土　　葬

土葬是历史最悠久的一种葬法，除汉民族外，在我国的回

族、畲族、古代的匈奴等也都多以土葬为主。土葬的最主要表现形式是制做坑穴，将尸体掩埋，故也叫“埋葬”。在人类尸体处置的方式方法中，土葬在整个世界都占有主导地位，是人类一种最主要的葬法。

在土葬之前是否盛行过树枝等掩盖尸体的葬法，目前已很难从考古角度去证实，只有在民族学中才有发现。从已知的情况来看，考古发现的旧石器时代晚期山顶洞人的埋葬法便属于土葬。进入新石器时代之后，土葬墓则大量地被发现。这些墓一般都挖掘浅小的长方形土坑，将尸体直接埋入土坑穴中，同时随葬一些日常生活用品，并用掘出来的泥土，将墓坑填平，整个埋葬非常简单。因为当时正处于氏族社会时期，共同的氏族形成了共有的墓地，因此，集葬的形式是当时最主要的制度。数以百计排列有序的墓坑，埋葬着具有血缘关系的氏族成员，这种集葬墓大部分是单葬，但到仰韶文化和大汶口文化时期，合葬墓增加，且大都为二次葬。

安葬不仅是出于人们对亲人之死的特别处置，也是因为原始人相信死者的灵魂需要有一个寄居的处所。这个处所在哪儿呢？《礼记·祭义》说，“众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下阴为野土，其气发扬于上为昭明。”《韩诗外传》曰：“人死曰鬼，鬼者归也。精气归于天，肉归于地。”《礼运》也载，“魂气归于天，形魄归于地。”说明人死了之后只有被埋入土中，灵魂的升天才是可能的，或者说才算是真正到了他该去的地方。中国人至今仍固执地相信“入土为安”，原因虽在于千百年来土葬之俗的长期实行在人们心理上形成的定势，另外一个原因是人们始终坚信，阴间在地底下，死者在那儿以另一种方式获得新生。

有人说长期的农业社会，人们以土地为自己生存的唯一的依托，形成了人们对土地的亲赖和以土地为生命之本的观念。生命靠土地得以维持，大地便是整个人类的母亲，人们从土地中来，最后也希望归入土地中，它符合我们汉民族长期以来形成的习惯。确实，汉民族长期以来以农业为本的生存方式，形成了人们对土地的崇尚。但要以之解释土葬是因此形成的，则未免牵强。因为，在游牧民族如匈奴等民族在历史上也是实行土葬的，元朝时期的蒙古族人也实行土葬。事实上，土葬只能是原始人鉴于自己的环境和手段采取的类似于大象埋葬同类的本能行为。原始人除了用泥土掩埋死者以防止野兽鸟类的侵害并防止环境的污染、腐臭之外，很难选择其他方式。后来在形成灵魂等信仰之后，人们赋予埋葬以一种全新的解释，并将自己对于新生或重生的美好愿望寄于亲人失去的安葬之中，土葬因而一跃成为与信仰相结合，不仅葬其亲，也安慰生者的行为。

历史上的土葬除了早期的直接埋葬之外，随着生产力的发展或者各自生活环境和条件的不同，还形成以各种葬具加以掩埋的形态。从新石器时代中晚期之后便开始走上丧葬舞台的是木板棺，这种以木棺安葬死者的方式，历经千百年而不绝，直到今天仍然在广大的农村施行。除了木棺之外，还盛行过瓮棺、瓦棺、石棺等葬具，而且它们的历史至少与木棺葬一样长，甚至比木棺葬更悠久。发现于仰韶文化时期的瓮棺葬，除了部分属于成人二次葬外，大都是小孩的一次葬，他们被埋在居住区的周围。这种采用瓮棺的葬法在汉代还有流行。而在壮族等民族中，则源远流长，至今被保存着。石棺葬在江苏灌云大伊山遗址中的大量发现，说明早在6000年前，人们已

使用这种葬具。后来在东北的红山文化，四川的岷江、金沙江流域以及台湾的高山族等地和民族中都有发现。以石椁加木棺来安葬死者的土葬方式，至今仍在浙江台州的温岭等地盛行，是他们的主要葬法。

土葬在历史上盛行，除了信仰的原因外，可能还在于原始社会形成的氏族墓地制导致的“公墓”与“邦墓”的等级区别，使土葬在很早的时候，便成为身分、等级、地位的象征。后来，统治者沿袭这种象征，以突出自己与平民的不同，便建造了许多不同一般，甚至规模宏大的陵墓，在很现实的层面上起了标示自己身分等级的作用。正是这种作用加上信仰的原因，使坟墓越造越大，越造越精致，并在后来的文化发展中加入地方文化个性，形成像温州、福建等地的“椅子坟”与“龟壳坟”这样具有特色的墓葬，使土葬完全成为一种气派的象征，成为生者显示豪富的写照。“葬者，藏也”的原始含义也荡然无存。

这是土葬走向末路的必然结果吗？

二 火　葬

火葬是一种用火将尸体焚化的葬法，也叫“焚尸”、“火化”或“熟葬”。作为一种葬法，火葬在先秦时已在我国的一些少数民族中流行，而汉族则在汉代以后，逐渐为民众所接受，在宋代达到高潮。但作为一种特殊的葬例，据我国的考古发现来看，在新石器时代的甘肃临洮的寺洼文化中即有陶罐火化骨灰墓出土，1987 年 7 月 24 日，我国文物考古工作者又在辽东半岛新金县双房石棚墓葬内，发现有火烧之后的人骨，这是我国发现的两例已知为火葬的最早的实例。

从文献记载情况来看，先秦中有关仪渠、氐羌的火葬则应该是可信的。当时将它予以记载的目的，是将火葬作为一种“奇风异俗”，与中原地区的土葬形成绝对鲜明的比照。《墨子·节葬下》载，“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上谓之登遐。然后成为孝子。”仪渠即在今甘肃庆阳一带，地近秦国，为古代羌族的一支。《荀子·大略篇》载，“氐羌之虏也，不忧其系幪也，而忧其死不焚也。”与《吕氏春秋·义赏》所记“氐羌之民，其虏也，不忧其累，而忧其不焚也”相同。其意是氐羌人被俘虏后，不怕捆绑囚禁，唯怕死后不得火化，证明火葬在这些民族中是占有绝对主导地位的葬法。

汉代之后，火葬仍然在周边少数民族中盛行，《后汉书》关于羌人火葬的记载，以及汶山郡的冉駹夷“死则烧其尸”，[①] 是其例证。南北朝时这种习俗也时不时为典籍所记载，《北史·突厥传》，“死者停尸于帐，子孙及亲属男女各杀羊马，陈于帐前祭之，绕帐走马七匝，指帐门，以刀割面，且哭，血泪俱流，如此者七度乃止，择日取亡者所乘马，及经服用之物，并尸俱焚之。”南朝的林邑国，属于汉代日南郡象林县，其俗“死者焚之中野，谓之火葬。”[②] 这种情况一直延续到唐代，火葬始终是作为与汉族传统土葬观相悖的葬俗而仅在少数民族和一些高僧中实行。但到五代后，由于信仰的原因，火葬开始成为上层人士的一种葬法。《新五代史·晋高祖皇后李氏传》载，后晋亡国后，晋出帝和部分皇室贵族被契丹人掠往建州，李太后临终遗言，“我死焚其骨，送范阳佛寺，无使我为虏鬼也。”帝从其

① 《后汉书·南蛮西南夷列传》。
② 《南史·夷貊上》。

言，“焚其骨，穿地而葬焉。”《新五代史·晋高祖安太妃传》也载，安太妃卒于辽阳迁徙建州途中，死后焚尸，并“南向扬之，庶几遗魂得返中国也。”这种皇室高层人士的火葬，一方面必有其作为火葬的信仰或习俗盛行依据，另一方面也以此表达对故国的思念情感，盼望死后魂归故里。

火葬之俗到宋代形成高潮，并成为汉族一些中心或重要城市民众及乡村中民众的主要葬法，对后世产生巨大影响。我们从宋初建隆三年(962)即诏令禁止“近代以来，遵用夷法，率多火葬”来看，[①] 其俗约成之于五代。但有宋一代却大放异彩，不论贫庶富户，其死皆焚烤而葬。宋代的火葬主要有两种方式，一种是焚尸后另行收殓加以安葬，目前发现的许多火葬墓是其明证，它有陶罐、木匣、陶棺等形制。这种焚而后葬的方式，其实在整个火葬习俗中并不占重要的地位。多半是另一种，即焚尸后抛其骨灰，大部分以撒骨灰于水中结束。《宋史·礼志》载，“河东(今山西一带)地狭人众，虽至亲之丧，悉皆焚弃。”而当时吴县(今苏州)“合城愚民悉为所诱，亲死肉未寒，即举而付之烈焰，杈棒碎折，以燔以炙，余骸不化，则又举而投之深渊。”[②] 所谓“焚而置之水中”[③] 者即是。为了适应合城人民悉用火葬的习俗，地方于城郊建立焚化院、化人亭之类的专门火化场所。这种愈演愈烈的火葬之俗，因其抛骨扬灰，不留痕迹而深得那些所谓讲究孝道人伦者的担忧，为此，统治者从自身教化和传统土葬习俗考虑，对火葬屡加禁止，并增拨土地，以为贫贱之家作为葬地，但仍然收效甚微。终其有宋一

① 王偁《东都事略》卷二。
② 黄震《黄氏日钞》卷七〇。
③ 《宋史·礼志》。

代，火葬之俗于杭州、苏州、扬州、建康、泉州等大城市中实行。地域也非常广阔，包括北京、山西、河南、福建、四川、浙江、江苏等等地方。到元代，这种习俗仍在广大的区域盛行。《马可波罗游记》便详细记载了许多游历地方自己亲身所见的火葬，其中关于杭州的火葬，他是这样说的，人死后"其亲友服大丧，衣麻，携数种乐器行于尸后，在偶像前作丧歌，乃至焚尸之所，取纸制之马匹甲胄金锦等物并尸共焚之。"直到明代中叶，由于明朝统治者的严加禁断，火葬才逐渐衰微。但事实上并未完全退出历史舞台，少数民族不说，清人黄汝成在集释《日知录》时还描述过清代道光年间杭城的火葬情形，"火葬之事，杭城至今犹沿其俗，至为惨伤，而长官不为禁止，士大夫不知动色诫谕，习为故常。"

清末，在河南开封一带还对夭折的幼童实行火葬，"二三岁的小孩因病殇亡，必焚其尸于野，使成灰随风而散，其意谓除其祸根，以保下胎之安宁也。"① 寄予非常美好的愿望。

从历史上的火葬来看，形成的原因不外乎这么几种：一是佛教信仰的影响造成人们新的丧葬观念，而且这种观念与传统的灵魂在死后归天正相一致，所以便导致了人们遵行火葬的葬法；二是少数民族丧俗的影响和人们的从众心理，尤其是随从上层人士的丧俗习惯，造成火葬盛行；三是地狭人众，土地高度集中，使贫民几无立锥之地，无法实行土葬，只得以火葬代之；四是一种祈禳的手法，如对夭折者或凶死者等实行火葬以利于活着的人，具有巫术性质。正是这种种原因，造成了火葬在历史上一度盛行，成为汉族中仅次于土葬的一种重要

① 徐珂撰《清稗类抄·丧祭类》。

葬法。

火葬在历史上或今天仍然存在的民族除汉族外，有羌族、藏族、彝族、拉祜族、侗族、普米族、门巴族、蒙古族、苗族、哈尼族、怒族等等。今天，火葬在汉民族的城镇被作为官方倡导的主导葬法是基于科学、卫生、方便和节俭等因素考虑的，相信它会被越来越多的人所接受。

三 水 葬

水葬是一种将死者遗体投于江河湖海的葬法。在汉族，主要是沿海渔民或海员水手实行此俗。方法是将死者直接投入海中，也有的将棺材放在海边，等海潮涨起来之后，任其冲入大海，实行水葬。在历史上，还有一种变异的水葬，则是尸体实行火化后的骨灰，再投入水中，实行水葬，宋代时大量的便是这种葬俗。在少数民族中也有行这种葬法的。《通典》记载林邑国火葬与水葬同时进行的情景时说，“王死七日而葬，有官三日，庶人一日。皆以函盛尸，鼓舞导从。舆至水次，积薪焚之。收余骨，王则入金罂中，沉之于海；有官者以铜，沉之海口；庶人以瓦，送之于江。”则还因生前的不同身分具有葬具和水葬地点上的严格区别。这种先行火葬再次水葬的葬法，从严格意义上来说，它属于二次葬。

在少数民族方面，水葬发育的比较成熟的是藏族和受藏族文化影响的门巴族。藏族的水葬被认为是一种较为卑贱的葬法，多用于夭折的孩子或患传染病而死亡的贫民，常常也对一些乞丐、光棍、孕妇生子而亡或其它非正常死亡者实行水葬。藏族习俗认为，正常人死亡行水葬者，必须将尸体割碎，然

后抛入水中。据成书于康熙年间的《西藏志》风俗篇载，如不肢解尸体而葬之于水，要受到地方当局的追究查办。碎尸的目的是为了让鱼将尸体吃掉。古代藏民将鱼尊为"河神"，尸体被鱼吃掉是很荣耀的事情，与天葬中尸体被鹰吃掉具有同样的原理。行正常死亡水葬者是那些孤寡乞丐地位十分低下者，而对非正常死亡者行水葬，认为是对他们实行惩罚。因此，尸体不得肢解，用皮革裹严，整尸弃之河流，以避免沾污河神之口。① 在藏族的有些地方，也有不分身分等级或贫富普遍实行水葬的。如藏南深谷区因为少鹰，无法天葬，便全体实行水葬。四川甘孜藏族自治州也整个实行水葬。他们在江河急流处有固定的水葬场，人死后在家中停放一到三天，点长明的酥油灯，并请喇嘛超度亡灵，请司水葬者将尸体屈肢，用绳捆绑，再裹以旧衣或白布，在前胸缚一大石，然后投入水中。也有的将尸体用牲畜驮运，或由近亲背至水葬场，用刀斧断尸后投入水中，或全尸投水。死者生前的用物归司水葬者所得。门巴族也存在类似的葬法，或肢解或全尸投入水中。

水葬应该是一种非常原始的弃尸葬法，由于水葬容易污染水源，破坏自然生态环境，极不卫生，从诸多葬法比较来看，是应该被变革或禁止的葬法。

四 天 葬

天葬也称"鸟葬"、"兽葬"或"野葬"等，在藏族、蒙古族、门巴族等民族中盛行。魏晋南北朝时，由于战乱，许多在战争中

---

① 周苏平《中国古代丧葬习俗》，第141页，陕西人民出版社，1991年。

死亡者因无力安葬而被暴尸中野，为鸟兽之食。正如《战城南》所唱的，“战城南，死郭北，野死不葬鸟可食。为我谓乌：且为客豪，野死谅不葬，腐肉安能去子逃？”[1] 这是一种无为的天葬。

在现在，提起天葬最为著名的便是西藏藏族的鸟葬。确实，直到今天，天葬仍然是藏族的主要葬法之一。成书于康熙年间的《西藏志》对天葬有较详细的记载，“西藏凡人死，不论老少男女，用绳系成一块，膝嘴相连，两手交插腿中，以平日所著旧衣裹之，盛以毛袋。……其尸放二、三日或五、七日，背送剐人场，缚于柱上，碎割喂鹰，骨于石臼内杵碎，和炒面搓团喂狗。剐人之人，亦有牒巴管束，每割一尸，必得银钱数十枚。无钱则弃尸于水，以为不幸。”从这段记载还可知，天葬与水葬可以同时进行选择的主要原因在于金钱，无钱者只得选择水葬。看来，这种与信仰（不管是民间还是宗教信仰）极为密切相关的葬法，在早期大约是起源于上层人士中。

现在仍然盛行的天葬，与古代的天葬一脉相承，在仪式和过程方面几乎都没有什么变化。赤烈曲扎的《西藏风土志》和其他许多介绍天葬的文章，对藏族的天葬都进行了较为详细的描述。下面引方辰的文章展示天葬的过程：[2]

人死了以后，邀请自然界的鸟类来啄食尸体的“天葬”，是西藏藏族人民的古老风俗。

山腰上筑有几个石台，几个藏胞，把尸体放在山坡

---

① 《宋书·礼志》。
② 方辰《藏族奇特的葬礼——天葬》，《青年一代》，1980 年第 5 期。

的一个石台上，死者的家属在不远的地方烧着酥油茶。

天葬都安排在早晨进行。据说神鸟啄食尸体，如果全部吃净，就表明死者生前没有罪恶，灵魂能够升天；如果没吃净，就意味着死者生前有罪过，灵魂也就难以升天了。由于这个缘故，所以天葬都要赶早进行，免得“天鸟”吃了别的东西，把尸体剩下。

按照传统的风俗，为表示对亲人的悼念，人死了以后，先由家属给死者脱光衣服，把尸体弄成蹲坐式，用氆氇裹起来，再用绳子拢住，在家里停放三天，第四天早晨就抬出去天葬。

掌司天葬的过去称“巫师”，现在称“天葬师”。天葬的仪式开始了：穿着藏袍的几个天葬师整整衣服，净净手，然后各自站到近台前面，一边念着超度灵魂的经咒，一边抽出藏刀，支解尸体，割下一块块的肉条，扔到旁边的山坡上。

在天葬师支解尸体的时候，另外的人在天葬台周围的山间点起了一撮撮熏烟，让灵魂驾着袅袅轻烟升天；同时，也是对“神鸟”发出邀请的信息。

过了一会儿，一只只凶猛的苍鹰、秃鹫、兀鹫，从四面八方飞来，飞临天葬台上空，盘旋一回，就俯冲而下，降落到山坡上，一只只都有三尺来高。

天葬师们这时已经把尸体上的肌肉割光了，再支解全身骨骸，最后用糌粑把碎骨和血水拌和在一起，做成面条，供给“天鸟”啄食。据说，这样，连一点血腥味也不留在地上，才意味死者整个身躯升入天堂。

按照藏族风俗，如果同时天葬的有男有女，就先葬

男的，后葬女的。这倒不是男人的特权，主要是女尸的肉比男尸的肉更容易吞食，不致造成过剩。

十分钟的时间，尸体连肉带骨被统统吃掉，平均每只巨鹰可吃七八斤，胃口可真不小！鹫鹰飞去，只有乌鸦在解尸台上寻找残渣……天葬师收起刀子、用具，用糌粑搓洗手上的血迹余腥，端起煮好的酥油茶喝完，天葬到此结束。

藏族的天葬主要是藏民相信这种葬法可以使灵魂随着肉体的消灭而升入天国。关于天葬的起源，有种种说法，其中最主要的是受佛教的影响。但也有人认为是藏族的原生民俗[①]或原生民俗与原始本教介入而形成的。[②] 霍巍则认为西藏天葬是受中亚的拜火教影响而产生的，它与印度天葬同出一源。[③]

天葬虽然看似“残忍”，但它符合自然生态环境中的生物链原理，实际上是一种最干净卫生的葬法。

除西藏外，蒙古族的天葬在旧时也极为盛行，它称“野葬”或“弃葬”。解放前，蒙古族人死后，便用白布裹身，将尸体载于勒勒车或负于马背之上，驱之使行，尸体坠处即为葬地；或运往喇嘛事先指定的葬地，一任鹰犬啄食。三日后往视，若已被鸟兽食尽，则认为死者灵魂已升入天堂，举家皆大欢喜；否则认为死者生前的罪过未消，必须请喇嘛诵经祈祷，替死者消灾、忏悔，直至尸体为鸟兽食尽为止。

---

① 曲青山《1973年西藏地区丧俗改革述略》，《西藏研究》，1989年第3期。
② 熊坤新等《天葬起源之探索》，《西藏研究》，1988年第3期。
③ 《西藏天葬风俗起源辨析》，《民族研究》，1990年第5期。

另外，受藏族文化的影响，门巴族也行天葬。

五 悬 棺 葬

悬棺葬是一种将尸体置入棺内，凌空悬挂于悬崖峭壁上的葬法，它大约盛行于古闽越、山越、瓯越、骆越等百越族和五溪蛮、夷人、僚人、仡佬、高山等民族之中。地域分布很广，在今广东、广西、福建、浙江、江西、湖北、湖南、四川、云南、贵州、台湾等省区都有发现。时代沿续也很长，据现有材料，最早的悬棺葬是福建武夷山一号船棺，放射性炭素断代为距今 3840±90 年，二号船棺为距今 3445±150 年，约为殷商时期。至于四川南部和贵州等地的悬棺葬，时代下限则可到明清时，台湾的耶眉族迄今仍保存悬棺葬的习俗。

悬棺葬大都选择在临江面海的悬崖峭壁上，棺木距水面十几米到几十米不等，有的甚至高达几百米。如福建崇安武夷山悬棺葬就分布在闽江支流九曲溪两岸，江西贵溪仙岩悬棺葬分布在信江支流上清河畔。浙江遂昌的悬棺葬则在瓯江支流松阳溪畔，四川、湖北、云南、贵州等地的悬棺葬也无不在江河或它的支流溪旁的悬崖峭壁上。它的葬式有木桩架壑式，[①]即棺木一头置于天然岩洞或岩石裂隙中，另一头架于绝壁的木桩上。在武夷山的这种悬棺葬也被称为“架壑船”或“虹桥板”、“仙人晾衣”等。有天然洞穴式，即利用临河峭壁上天然洞穴略加修整，像垒筑、填平，然后置棺于洞穴之中，如福建崇安武夷山的升真洞、金鸡洞以及江西贵溪仙岩的悬棺葬都采用

① 下文提法参考陈明芳《中国悬棺葬》一书，重庆出版社，1992 年。

此法。利用岩石层理罅隙而葬的，也属于洞穴式。有人工开凿横穴式，即在临江崖壁上，用人工开凿长方形横龛，大小宽窄以容一具长约2米，高约0.5－0.6米的棺木为限，棺侧外露。这种葬法在四川的珙县、兴文等地，长江三峡的巫溪、巫山县等地及贵州、湖南等地都有比较普遍的发现。有人工开凿方穴式，即在临江崖壁上用人工开凿宽1－1.5米或更小的方洞，也有利用天然洞穴加工成方洞的，棺则置于其内。这种葬法在湖南湘西、四川的彭水、黔江等地都有发现。有悬崖木桩式，即在临江的悬崖绝壁上开凿高、宽约10－15厘米的小方孔，打入木桩，然后架棺其上。这种葬法在四川的珙县、兴文、高县、筠连县和滇东北地区使用的最普遍。它与福建武夷山的木桩架壑式悬棺葬似有一定的渊源关系，有人甚至认为，只有这种外架式的葬法，才称得上是真正的悬棺葬。另外还有岩墩式、岩缘式等种种葬法。

悬棺葬的葬具也多种多样，极富特色。目前已知的有船形棺、整木挖凿的圆形棺、整木挖凿的方形棺、木板拼合的棺材等形式。其中，船形棺由整块木头挖凿而成，形似今天在江河中使用的小船，在福建武夷山的金鸡洞内还存有20多具。悬棺葬有一次葬也有二次葬，各地没有绝对的规制。

悬棺葬都在临江的悬崖峭壁上，并无路径可寻，有的距水面或地面高达几百米，它是怎样安置上去的呢？笔者在江西贵溪考察时，曾听当地导游为了引发大家的兴致，说什么有奖征答之类，让你试答悬棺葬是怎么升置到那高高的岩隙中去的。其实导游本人也并不知道悬棺葬是怎么升置的，即使你答对了，她也无法判断。从历史记载来看，大都采用自上而下缒挂悬棺。唐人的《朝野佥载》记载，“五溪蛮，父母死，于村外搁

其尸三年而葬，……于临江高山半肋凿龛以葬之，自山上悬索下柩。”清王世正《陇蜀余闻》也说：“辰沅道中，缘江峭壁，高可百丈，避兵者以修便系腰，从山巅缒下……遂于壁上凿孔，以巨木贯之，即于木上纵横架栏木盾轇葛飞檐。”可以想象，在悬崖峭壁之中，下临万丈深渊，又有波涛涌动的江河，随时准备吞噬不小心而失手者，但人们却要在这种险绝之境，安置死去的亲人。他们随着晃动的纤缆，从上缒下，而且必定不止一人，否则，数百斤重的棺木是无法搬动和定位的，亲自安置好棺木于悬崖之上。这场景应该是如何的惊心动魄！除了悬缒式安置悬棺外，也有采用栈道法或人力直接运送的，大都因不同的环境条件而决定。

悬棺一词最早出现于南朝，顾野王称武夷山“地仙之宅，半崖有悬棺数千。”[①] 关于悬棺葬的源起有许多种不同的观点，有的认为是土葬的土表或升高化，[②] 有的认为是岩居或岩洞居的反映，[③] 另外，还有说是为躲避战乱防止别人骚扰的。[④] 而据陈明芳的研究，认为悬棺葬因其船形棺为最原始，所以，与生活环境等密切关系，“大量的考古学和民族学资料表明，船与行悬棺葬的民族之间关系十分密切，用船作棺表明地理环境利用小船之多。从我国和东南亚的悬棺葬和船棺都分布在江河沿岸，滨海地区和使用船棺或独木舟作葬具来看，这两种葬俗是近水而居的民族生于斯亦葬于斯的生活习俗在心理

---

① 李昉等撰《太平御览》卷四七“武夷山”条引肖子开《建安记》。

② 唐嘉弘《中国悬棺葬学术讨论会综述》，《贵州民族研究》，1981 年第 3 期。

③ 潘正雄《对崖葬几个问题的探讨》，《民族学研究》，第四辑，民族出版社，1982 年。

④ 陆敬严等《中国悬棺葬升置技术研究》，《江西文物》，1991 年第 1 期。

意识方面的反映,应是海洋民族的文化特征,最初起源于滨水居住的民族之中。"① 目的是"秘藏祖骨","俾人兽不能侵犯。"②

悬棺葬也有称"崖葬"、"崖棺葬"、"崖洞葬"等等,我们都统称为悬棺葬。不过,对于"崖墓",必须加以区别。

从目前考古和民族学研究所知,悬棺葬大都为少数民族的葬法,但崖墓,一种在石崖上穿凿洞穴以作墓室安葬死者的葬法,则基本上是汉族仿制土葬的方式在一些特殊的时期和区域流行的葬法,东汉到六朝时,这种崖墓的方式在四川境内最盛行,以后便悄然退出了历史舞台。

六 树 葬

树葬是一种非常古老的葬法,它的主要形式是把死者置于深山或野外的大树上,任其风化;后来,有的稍作改进的方式是将死者陈放于专门制做的棚架上。由于置放尸体后任其风化,故树葬也称"风葬"、"天葬"、"挂葬"、"木葬"、"空葬"或"悬空葬"。

树葬是树居的反映,因此,树葬也是原始生活在葬俗上的遗存。③ 在我国的历史上,关于树葬的文献记载颇多。《魏书·失韦传》,"失韦国,……父母死,男女聚哭三年,尸则置于山树之上。"《北史·契丹传》也载,"父母死而悲哭者,以为不壮,但以其尸置于山树之上,经三年后乃收其骨而焚之。"则

---

①② 陈明芳编《中国悬棺葬》,第22、28页,重庆出版社,1992年。

③ 夏之乾《从树葬看树居》,《民族研究》,1983年第4期。

是先树葬后火葬。《隋书·地理志》（下）谓荆楚蛮左地区风俗说，"传云盘瓠初死，置之于树。"鄂伦春人死后，先"用桦皮将尸体裹起，择日舁出，架于树上。待皮肉腐烂，骨坠下，然后拾起埋之土中。"① 则是先树葬后土葬，实行的同样是二次葬法。

对于树葬，由于不同历史时期，不同族属或不同地域，往往采取各自不同的方式，有的直接而原始，有的则经过改进，并且常常还是一种过渡葬法。

（1） 直接置尸于树

这大约是树葬中最原始的葬法，其方法是直接把尸体搁置树上，任其风化。《周书·异域上》载，库莫奚，"死者则以苇薄裹尸，悬之树上。"方式济《龙沙纪略》所说的"东北边有风葬之俗，人死，以刍裹尸，悬深山大树间，将腐，解其悬，布尸于地，以碎石逐体薄掩之，如其形然。"则是树葬加土葬之类的二次葬，树葬是一种过渡形式。内蒙鄂温克人死后，有的也以桦树皮裹尸悬挂于树上。② 广西大瑶山地区茶山瑶在小孩死后，以棕树皮等将死者包裹好后，搁置于竹筐，然后将竹筐挂在村寨附近的树上，任其腐烂，人们叫它为"挂葬"，认为这样孩子的灵魂容易转世投胎。③ 这种习俗，在四川甘孜藏族自治州白玉县的山岩地区也存在，他们对两岁以下夭折的婴儿，用桦树皮（或木板箱、木桶）等包裹之后，挂葬于树枝交叉之处。当地习俗认为，选择枝叶繁茂的树安置死者，表示的是希望多生续

① 胡朴安《中华全国风俗志》，第三册。

② 《内蒙古自治区额尔古纳旗使用驯鹿的鄂温克人的社会情况》，第100页。

③ 《广西大瑶山瑶族社会历史情况调查》，第29页。

养的求嗣欲念，相反，则是不再增嗣的象征，所以，与生育紧相联系。[1]

除了直接置尸于树之外，两种变异的形式，也是此种葬法的异化。一是缚尸于树。《大清一统志》卷三百九十四载，“天苗，在(都匀)府境陈蒙烂土坝等处，一名黑苗。缉木叶以为上服，衣短裙。女子年十五六构竹楼野外居之，死不葬，以藤蔓束之树间。”则是将尸体置于树上之后，还加以固定。《百苗图》也谓陈蒙烂土坝等地的夭苗是“死不葬，以藤蔓束之树间，任风化其尸。”二是置尸于天然的树洞中或以刀斧等工具在树上凿穴以葬。这种葬法曾在鄂伦春人中实行。而珞巴族在行“天葬”时也有将死者直接置入人工凿制的大树槽内，行树干葬的。[2]

(2) 间接置尸于树

这是一种经过人工搭架而行树葬的葬法，它有多种形式，如在两个树杈间搭置小平台以葬死者，在平台之上再搭以顶篷以葬死者，在村外搭架以葬死者等等，它们之间存在着内在的历史演进关系。

在两个树杈间搭置小平台以葬死者，也称“树架式”。解放前在内蒙古的鄂伦春人有此葬法。人死后停放一两日后即运至山上，选择一处三棵树或四棵树成正角的地方，在树杈间搭以横木架，上铺树枝，将死者陈放于架上，并以锅、勺、碗(须敲掉一块)、烟袋等物置死者身旁作随葬品。此后，即使树架脱落，遗骨掉下来也不再过问。[3] 类似的葬俗在东北地区的鄂温

---

① 黎小龙《树葬和室内葬》,《四川民族》,1987年第4期。

② 《关于西藏珞巴族的几个调查材料》,第68页。

③ 《鄂伦春族情况》,第85—86页。

克人中也实行。

在平台之上再搭以顶篷安葬死者，也称“树屋式”，它是树架式的进一步改进。这种葬俗在西藏墨脱县达木公社的珞巴族中尚可见到。在他们称为天葬的葬法中，于公共墓地上选择枝叶茂盛的大树，并以小树条、树枝、竹子之类在树杈间搭一小平台，台上再以竹子、树枝、树皮和巴蕉叶等物盖成一悬空小屋，并将死者置于小屋内。①这种葬法除了男性随葬弓箭、砍刀、小刀、烟斗、烟袋，女性随葬耳环、手镯、项链、针线等物的区别外，一视同仁。葬后任其尸体腐烂坠落，不再理会。

在野(村)外搭架以葬死者，也称“地架式”，这是一种完全由人工在地面上建造露天木架或竹架以搁置尸体的葬法。《北史·室韦传》载，室韦国，“部落共为大棚，人死则置其上，居丧三年，年唯四哭。”旧时赫哲族人也行此种葬法。《中华全国风俗志》载，“乌稽，又名鱼皮(按，应指赫哲族)，因其土人衣鱼皮食鱼肉为生故名。……死以锦片裹尸下棺，以木架插于野，置棺木架上，候棺木将朽乃入土。”② 则不仅属地架式葬法，也行二次葬，终极是土葬。鄂伦春人行此葬法的不少，他们在野外搭成四棱锥形的天葬架，再将经过桦树皮等包扎过的尸体置于架上，实行“天葬”。类似的葬法在台湾平埔人中也存在，他们置草席裹扎的尸体于竹架台上，三年后再行土葬。③ 也是二次葬。

---

① 《关于西藏珞巴族的几个调查材料》第68页。
② 胡朴安《中华全国风俗志》“吉林”。
③ 凌纯声《东南亚的洗骨葬及其环太平洋的分布》，《中国边疆民族与环太平洋文化》，第757页，1979年(台湾)。

七 腹 葬

腹葬是一种将死者分而食之的葬法。在国外的一些原始部落中曾流行。在我国，腹葬也曾是某些民族早期的一种葬法。据苗族的传说，在很早以前，苗家有个风俗，死人不兴埋葬，大家都来分着吃。认为只有吃了死人肉，死者的亲戚才会繁荣昌盛，大家才会长命安康，人财两旺。但是，一个叫子更的人，眼见守寡的妈妈把自己辛苦拉扯大，死后不愿分尸给大家吃，便用牛肉来代替，而将母亲的尸体土葬了。后来大家觉得这个法子不错，便成了苗家的习俗，从此形成土葬。[①] 由传说来看，苗族在很早以前曾有腹葬死者的习俗。无独有偶，在布依族也有类似的传说流传在贵州贞丰百层一带。故事说，从前老人死了，人们就要把死者的肉分吃掉。后来有一个叫 Viny 的人，看到母牛、母马生崽时很痛苦，回家便告诉了他的母亲。母亲告诉他说，我生你时也这样。Viny 就想，母亲生我这样痛苦，她死了如果把她的肉吃掉，那就太无情义了。他决定到时不让人们吃自己母亲的肉。于是，别家老人死了，分得肉回来后，就都用藤子串起来，并一一作了记号。后来他母亲死时，人们知道了，要来吃肉，他就把每家发得的肉分别还给他们。但不够了，有人提议用牛或狗肉来代替死者，让人们吃肉，对死者则做木匣子装殓埋葬。从那以后，人们都学他的样，于是，用吃牛肉代替吃死者肉的习俗就流传了下

---

① 《子更易俗的传说》，《中国民俗传说故事》，中国民间文艺出版社，1985年。

来。[1] 不过周国茂并不认为这个传说具有可靠性。不过在西藏，这种习俗曾被记录，方式是父母死，子女应食其肉才成为孝子。[2]

作为一种传说，必定有它的一定的依据或事实，所以，我们可以相信，在远古时曾存在腹葬这种习俗，应该是不会错的。问题是，腹葬不是杀人以食，它与杀人以食，尤其是在特别困难的情况下，如战争或灾害时而分食同类，应该是有区别的。腹葬仅仅是一种对死者按习俗进行的分食。有人将《墨子·节葬》中所记的"越之东，有輆沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之宜弟。"认为是腹葬，显然是不恰当的。食长子风俗固然是食人，但目的是为了"宜弟"求子。至于为亲仇而杀人食之，也不能认定为腹葬。

除了以上几种葬法之外，在历史上或各个民族间，由于宗教信仰或地理环境、文化背景的不同，还盛行过塔葬、衣冠葬、还乡葬、潮魂葬(草灰葬)、室内葬等等葬法，成为我国丰富多彩的丧葬文化的组成部分。

第二节 葬 式

如果说葬法是一种对尸体的埋葬方式，即最终的处理结果，那么，葬式便是一种对尸体的处理过程，它在很大程度上体现人们的信仰和习惯法则，寄托着人们对死者在来世之前

① 周国茂《布依族丧葬中的砍牛习俗试探》,《民俗调查与研究》，第 371 页，河北人民出版社，1988 年。

② Ewald Volhard:《Kamihalimus》, stuttgart 1933 年第 428 页。

所赋予的态度或期待，表明生死异路的区别。

历史上盛行的葬式与葬法并无因果关系，它仅仅是葬法的前奏或最终结果，所以，有时几种葬法才最终体现人们的葬式，如火葬到水葬，表明人们采用的是二次葬式；而有时几种葬式都采用同一种葬法，如屈肢葬和俯身葬都采用土葬等等。在中华民族丧葬史中曾有过的葬式有一次葬、二次葬、屈肢葬、俯身葬、割体葬等等。

一 一次葬

一次葬是在丧葬文化中占有最主要位置的葬式，其方式是对尸体进行一次性处理。大部分的土葬都行一次葬式，而火葬、水葬、悬棺葬、树葬的大部分葬法也都是一次葬式。一次葬在汉族或少数民族中盛行的原因，除了如孔子曾说的"古不修墓"之外，更重要的是人们认为，死者在选择了最后的归宿之后，任意迁动，不仅对死者不利，而且也对生者不利。另外，在早期，由于实行的是坑穴葬，随着时间的推移，亲人的墓址将难以辨认，所以，也就难以再行其他葬法。

二 二次葬

二次葬是一种对死者的尸体和遗骨进行两次或两次以上分别处理的葬式。二次葬式在原始社会时期即已经存在，它一直伴随着丧葬文化，直到现代，仍然成为许多民族或地区的重要葬式。

行二次葬的方式多种多样，最常见的是把死者先停放或

暂埋（厝）于一个地方，等尸体腐烂殆尽，再收拾骨殖正式埋葬或加以处理。在原始社会时期举行二次葬，目的是为了同氏族的成员在死后也能相聚在一起。所以，像仰韶文化、大汶口文化等许多遗址，都发现公共墓地，他们的墓大都为二次葬。像仰韶文化的史家墓地共四十三座墓，其中四十座为多人二次合葬墓，除一坑为男性二次合葬外，其余各坑均为男女老少合葬墓。元君庙墓地四十五座墓，二十八座为集体二次合葬式。姜寨二期的 180 多座成人墓葬，多数为多人二次合葬，最多的合葬人数达七八十具尸体。横阵墓地的三个大集体埋葬坑，分别有五、七、三个小坑，每个小坑内埋有三到十二具人骨，均为二次葬。全体头向西，男女老幼皆有。说明这种二次葬俗是属于当时流行的葬式。采用这种葬式的民族有一种普遍的观念，认为人的血肉是人世间之物，只有等肉体腐烂之后将尸骨埋葬，死者的灵魂才能进入另一个世界。仰韶文化等时期的二次葬是否同属这种观念支配下的行为，已很难断定。但合族而葬，表示生前生活在一起，死后合葬一起，利于灵魂共同照应，应该是可信的。这种二次合葬的葬俗，在进入阶级社会之后，则以家族成员合葬为典型形式。三国时的东沃沮人，“其葬作大木椁，长十余丈，开一头作户。新死者皆假埋之，才使覆形，皮肉尽，乃取骨置椁中，举家皆共一椁。”① 隋代的左人死后，先瘗埋于村旁，“待二三十年丧，总葬石窟。”② 清代贵州的黑苗，“人死殓后，停于寨旁，或二十年，合寨共择一期，百数十棺同葬。”③ 都属于二次集体合葬。前者是家族式具有血缘或亲

① 《三国志·魏书·东夷列传》。
② 《隋书·地理志》。
③ 乾隆《贵州通志》卷七。

缘关系者，黑苗则是一种村社二次合葬。

二次葬当中，需肉体腐烂之后骨殖埋葬，死者灵魂才能进入另一个世界观念最典型表达方式是“洗骨葬”。洗骨葬的特点是将埋葬数年的死者骨殖取出，用水洗刷干净后另行安葬。《梁书·顾宪之传》记衡阳土俗时说，“山民有病，辄云先亡为祸，皆开冢剖棺，水洗枯骨，名为除祟。”这儿的洗骨主要是为了祛除死者的鬼灵作祟。过去，在许多少数民族中都流行洗骨葬，《黔记》载，贵州的少数民族常常在埋葬数年后“发墓开棺，取枯骨刷洗，以白为度，用布裹骨复埋。”《贵州通志》也载，“龙家其种有四，一曰狗耳，……在大定者，人死三年，取其尸刷之凡三次。”同书还载大定的“六额子”，“人死后葬亦用棺，至年余即延亲族至墓前，以牲酒致祭，发冢开棺，取枯骨刷洗至白为度。以布包骨，后埋一二年余，仍取洗刷，至七次乃止。”清代的普马人死后，“不论男女，俱埋于掌房之下，常行走处。每日以滚水浇之，俟腐取出，以肉另埋，骨则洗净，用缎带盛之，……跳舞，藏于家，三年乃葬。遇疾病取用再跳，以为瘗之骨作祟也。”[1] 这种洗骨葬的二次葬式在台湾，在环太平洋的许多民族中都有分布。[2] 而在皖南山区的汉族之中，至今乃有洗骨葬习俗存在。[3]

二次葬俗除了合葬、洗骨葬等方式外，在火葬、悬棺葬、树葬中都有不同程度的存在。宋代时的先火葬后水葬或土葬，悬棺葬中的一些合葬墓，树葬中的先树葬后土葬等，都是二次葬。在汉民族中，那种二次土葬的葬式，也是二次葬的典

① 乾隆《开化府志》卷九。
② 凌纯声《东南亚的洗骨葬及其环太平洋的分布》，第 755—777 页。
③ 李抱荣《安徽省潜山县二次葬俗的考察》，《东南文化》，1985 年一辑。

型方式。何彬《江浙汉族丧葬文化》一书中例举了自己于浙江龙泉、缙云、丽水采集到的三例材料证明拣骨葬的二次葬式在江浙仍然盛行。[①]只是这种葬式在土葬之后，重行开棺拣骨，殖入瓦罐或瓮中，然后埋葬，最后实行的仍然是土葬。这种习俗在浙江武义县也有存在，拣骨的主要原因是“风水”不好，连及家中成员经常生病或出事。所以，在许多情况下，除了火葬之后的水葬之类是例外，大部分都拥有现实的原因，其中，是否有利于生者，大约是最主要的原因。

历史上许多二次葬是在改葬后完成，这种改葬除了合葬应该属于二次葬外，因褒奖或追贬而改葬，是一种强行的二次葬，主要体现的是政治因素，所以，应该属于一次葬的信仰范畴。历史上的归乡葬等，也属此例。当然，它最终是表现出二次葬的形式。

三　屈　肢　葬

我们大家都知道，仰身直肢在土葬或悬棺葬、树葬等葬法中是最普遍被采用的葬式，但在考古发现和各种记载中，还盛行一种与仰身直肢不同的屈肢葬式。这种葬式的大量出现是在新石器时代，夏商周时仍有存在，春秋战国时相当盛行，直至晚唐，考古发掘仍有发现。而在一些少数民族中，则在相当长的时间内，实行屈肢葬的形式。

据有的学者粗略统计，全国各地发现的属于新石器时代

---

① 何彬《江浙汉族丧葬文化》，第46—47页，中央民族大学出版社，1995年。

的墓葬中出土的单人屈肢葬在600例以上，除山西、安徽、江西、湖南、广东、西藏和贵州等七省区外，其余省市都有发现。[①] 说明这种葬式非常普遍。时间大约在据今4000—5000年之间，它主要分蹲式和卧式两种屈肢形式。蹲式像活体蹲坐姿势，双手蜷缩，股、胫骨紧贴臀部不着地。卧式则有仰卧、侧卧、俯卧等姿势。

屈肢葬源于西北的少数民族。西周之后，由于王室东迁，西北诸族东进，屈肢葬俗开始在民族迁徙中于关中地区流行开来，并逐渐扩大到中原各诸侯国中。春秋战国时，这种在秦人中颇为盛行的屈肢葬，成为各诸侯国都实行的葬俗，甚至有人认为屈肢葬是区别是否秦墓的重要标志。原因是历史上，秦人与西北诸族交往最多，很自然地就吸收了他们的文化。东周时，秦人普遍实行屈肢葬，直到汉代，秦人后裔仍然有采用这种葬式的。

屈肢葬式不仅考古中屡有发现，在历史文献中也多有记载。《北史·高车传》载："其死亡葬送，掘地作坎，坐尸于中，张臂引弓，佩刀挟矟，无异于生，而露坎不掩。"李昉等《太平广记》引《酉阳杂俎》曰："獠在牂河，其妇人七月生子，死则竖棺埋之。木耳夷，旧牢西，以鹿角为器，其死则屈而烧，而埋其骨。"元代白族"人死，俗，尸束缚令坐，棺如方柜，击铜鼓送葬。"[②] 清代，四川甘孜藏族自治州新龙县（旧称赡化县），"纯系夷民，……若死，则喇嘛打卦，视其应当水葬、火葬、地葬、天葬时，始照此为之。……地葬，将其

① 容观琼《我国古代屈肢葬俗研究》，《中南民院学报》，1983年第2期。
② 李京《云南志略》"诸夷风俗"条。

尸捆缚如坐椅形，所掘之穴，亦如其大小，置坐其中，上盖以土，砌一石堆而已。"[①] 另外，四川巴塘县(旧称巴安县)，"夷俗，凡人死后，均用绳缚，令口膝相连。两手交插腿中，更裹以平日所着旧衣，盛入草袋，悬诸梁间，请喇嘛为之诵经，……数日始送葬焉。其葬法须喇嘛考卜定夺，有天葬、火葬、水葬三种。"[②] 西藏也有行类似葬式的。另外，甘肃、青海的番人、台湾的一些民族也施行屈肢葬。这种葬式解放后在永宁纳西族、独龙族、怒族、普米族、广东连南的瑶族、四川西部的甘孜藏族、普米族、纳西族及台湾的高山族等都有残留。

关于屈肢葬的由来，国内外的学者有着很相近的看法。高去寻将它概括为四种，即"(1)有人认为是希图在墓内节省地方或节省人工，使尸体屈肢则所占的墓圹便可缩小；(2)有人认为屈肢是合乎休息或睡眠的自然姿态；(3)有人判定这种姿态是用绳绑起来阻止死者灵魂走出，向生人作祟；(4)有人认为这种姿式像胎儿在胎包内的样子，象征着人死后又回到他们所生的地胎里边去。"[③] 后来还有人提出屈肢葬是跽坐葬，属侍奉尊长之礼，因而在早期屈肢葬是奴隶葬式。[④] 王子今则认为秦人的屈肢葬是仿像"窋卧"，是一种"鬼之所恶"的葬式。[⑤] 不管怎么去解说屈肢葬，有一点必须明确，丧葬的习俗皆源于灵魂不死的观念，新石器时代男女合葬墓中女性侧身

---

① 见《川康边政资料辑要·瞻化概况资料辑要·礼俗》，载《边政》第7期《瞻化县纪要》。

② 《川康边政资料辑要·巴安概况资料辑要·礼俗》，载《川边季刊》卷一第4期。

③ 高去寻《黄河下游的屈肢葬》，《中国考古学报》，1947年第2期。

④ 韩伟《试论战国秦的屈肢葬仪渊源及其意义》，《中国考古学会第一次年会论文集》，文物出版社，1980年。

⑤ 《秦人屈肢葬仿像"窋卧"说》，《考古》，1987年第12期。

屈肢葬式，便表达女性侍奉男性、遵从男性，成为他的附属的明显写照。若无灵魂不死观念，当然也就没有必要侧身屈肢附葬于男性身旁了。

四　俯　身　葬

俯身葬也是一种在新石器时代即产生的葬式，顾名思义，所谓俯身葬就是死者采用扑倒的姿势加以埋葬，其中有直肢，也有屈肢。在长江中下游以浙江嘉兴马家浜命名的马家浜文化中的马家浜、圩墩、草鞋山等遗址发现的二百多座墓葬中，有直肢葬、屈肢葬和侧身葬，但大部分为俯身葬，它据今约6000—7000年，说明它的历史非常悠久。此外，在仰韶文化墓葬中也有不少俯身葬现象，如半坡遗址的174座成人墓中有15座为俯身葬，北首岭墓地有十多座俯身葬，姜寨遗址也有少量俯身葬。在其他文化类型如裴李岗、大汶口、龙山等文化遗址中也偶有发现。

俯身葬在殷商时与仰身葬一样盛行于各个商代文化时期，成为商代葬式中具有代表性的一种。从具体形态来看，商代俯身葬有三种类型即单人型俯身葬、从殉型俯身葬和伐祭型俯身葬。单身型俯身葬是一种独立的葬式，与大墓并无直接关系，大多是身分低贱者，也有平民。但在二里岗遗址中商时期的俯身葬甚至有厚葬现象，如铭功路西侧M2随葬有铜礼器觚、鼎各一件，爵、斝各二件，铜兵器刀、戈各一件，玉戈、璜各一件，蚌珠约一千余枚，还有绿松石和山字形骨器各三件，匕形骨器一件。[①] 更甚者出现带殉人的俯身葬

① 《郑州市铭功路西侧的两座商代墓》，《考古》，1965年第10期。

墓。[1] 而河北藁城台西商代遗址发掘的 M14 的墓主是俯身葬，殉葬者则是仰身葬。[2] 说明俯身葬是一种具有极其复杂文化内容的葬式。

确实，俯身葬在早期曾是凶死或低贱者，尤其是奴隶的一种葬式，但随着历史的发展，这种葬式却变得复杂起来。大部分人可以接受的是，俯身葬是一种低贱者的葬式，也表示是凶死或不正常死亡的葬式。所以，有的研究者推论，商代的单人型俯身葬"在有随葬品的墓中多属表彰因公殉职的特殊葬式，"属正常埋葬，无随葬品或圹穴的则是奴隶或草率埋葬的方式，[3] 应该是可信的。

五 割 体 葬

在世界许多民族中，亲人去世后经常采用或割去指骨或割去趾骨以示志哀的方式，目的可能是祭献给死者或用以表达哀悼，甚至以此加强与死者的联系，减少恐惧、焦虑。这种独特的葬式，学术界称它为"割体葬"。

割体葬虽然在我国各民族中已少有见到，但从考古发掘可知，在新石器时代的遗址中，这种葬式的墓葬时有发现，它们有的缺失腿骨，有的缺失指骨或趾骨，其中缺失指骨的例子最多。而有的墓葬则随葬指骨或趾骨，与世界各地一些民族尚

---

① 《1958 年春河南安阳大司空村殷代墓葬发掘简报》，《考古通讯》，1958 年第 10 期。

② 《河北藁城县台西村商代遗址 1973 年的重要发现》，《文物》，1974 年第 8 期。

③ 郑若葵《商代的俯身葬》，《考古与文物》，1988 年第 2 期。

存的割体葬相似。如西安半坡遗址的墓31、墓59缺指骨，墓66缺下腿骨，墓83腿骨不全，墓8填土中有几块指骨，墓27陶罐内有指骨一节，墓153随葬陶器间夹有一块趾骨，墓67手指足趾均残缺。[①] 甘肃永昌鸳鸯池遗址，墓42缺指骨，在彩陶罐内的底部有二枚人牙，二节指骨，在彩陶瓮内有趾骨，墓94在头骨顶部有五节指骨，陶葬小陶罐内有一节趾骨。[②] 另外，在陕西临潼姜寨遗址，黑龙江密山新开流遗址，福建闽侯昙石山遗址中都有发现相似的情况。

在我国新石器时代发现的割体葬是什么原因造成的，它与世界其他民族存在的割体葬是否具有相同的原因，虽然有学者进行过研究，[③] 但存在问题仍然不少，有待于进一步的探索。

---

① 《西安半坡》，文物出版社，1963年；石兴邦《半坡氏族公社》，陕西人民出版社，1979年。

② 《永昌鸳鸯池新石器时代墓地的发掘》，《考古》，1974年第5期。

③ 肖兵《略论西安半坡等地发现的"割体葬仪"》，《考古与文物》，1980年第4期；容观琼《释新石器时代的"割体葬仪"》，《史前研究》，1984年第4期。

第五章　葬俗的历史化和地方化

第一节　不同时代的葬俗差异

时间对任何事情的影响不仅无情而且巨大。面对不同的时代，丧葬文化在表现出自己个性的同时，也表现出巨大的差异性。

从丧葬习俗的仪式来说，由早期的单一，发展到商周之后由官方制定标准的礼制，对从周王到诸侯到卿大夫到士到平民百姓都加以规范，开始形成了官方的丧葬礼制和民间礼俗的差异。它们两者之间虽然不能说是时代的差异，但从发展的、历史的角度去看，差异性应该是非常明确的。即使是官方的礼制，随着时代的推移变迁，内容也在不断地发生变化。礼制规定在棺椁的数量上，天子四重、诸侯三重、卿大夫再重、士一棺一椁，但到春秋之后，尤其是战国时，随着“礼崩乐坏”，僭礼成为寻常之事，诸侯一椁四棺而行天子礼的也并不少见。这种情况一直到汉代都未有完全改观。但是，随着魏晋的战乱给人们带来的影响，加上人们亲历汉室诸陵由于厚葬而遭到盗挖，暴尸中野，薄葬的观念在上层和一般的社会中盛行，棺椁制度也受到前所未有的冲

击。从此之后，除了帝陵特殊阶层尚有多棺制外，一般都行一棺一椁。而对于平民，则基本上实行单棺制，椁室由砖室代替。居丧礼制也是如此。由原始社会时的“丧期无数”，到春秋之后形成三年之丧的居丧礼，从时间、方式方法、服制、礼数等方面都加以完整的规范。但即使是这种基于血缘关系的居丧礼，也因时代的不同或政治性干预而有不同的改变。汉文帝的以日易月，到唐代以二十七日作为官员对天子行丧的时限，表明统治者对礼制的重视已减少，而对现实的实效性却加强。明清之后，对父母在居丧中的平等化和对姻亲方面居丧力度的加强，都说明时代发展在丧葬礼制方面的变革。

在厚葬与薄葬问题上，时代的差异性也极其鲜明。原始社会的灵魂不死观念，不仅形成了给死者随葬日常生活用品的习俗，而且随着生产力的不断发展，人们物质条件的改善，而使随葬日益丰富，形成厚葬。尤其是阶级社会产生之后，财富相对集中在富有者和权力者手中，为了自己在死后同样享受与生前一样不同于平民百姓的生活，这些富有者和权力者便采取了空前的厚葬，与平民百姓的葬俗具有本质上的区别。从目前可知的殷商到周到春秋战国一直到汉代都是厚葬占有绝对地位的时期。由于统治者身体力行，社会崇尚厚葬，使平民百姓也随俗而行，即使倾尽家财，也要实行厚葬。但到魏晋之后，一方面是统治者已完全意识到“未有不亡之国”，“亦无不掘之墓”，[1] 无法保证自己的墓葬不被盗墓者挖掘；另一方面是统治者亲见古代墓室尤其汉陵被盗挖，因此形成了魏晋南

---

① 《三国志·魏书·文帝纪》。

北朝时期从理论上到行动上的薄葬，与前代相比，形成鲜明的个性。

厚葬与薄葬虽然具有时代的差异性，但事实上它与社会是否长期稳定息息相关。战乱，薄葬的几率大增，和平时期厚葬的几率就大增。因此，一个朝代的开国之初到亡国之时就很不相同，相差极大。明代是一个行厚葬的朝代，但崇祯亡后由清朝埋葬，它怎能与从前的皇帝相比？所以，厚葬薄葬不仅具有时代性，也具有时期性。

从墓葬形制上来看，原始社会大部分为竖穴土坑墓，到殷商时期产生了竖穴土洞墓，到春秋之后开始出现砖墓，汉代时拱券形砖室墓大盛，并对后来的历史进程，形成长期的影响。从葬法上来看，早期大都以土葬为主，但到寺洼文化时期出现了火葬。土葬虽然被长期保存，但形式却又很不一样，有一次性土葬也有二次性土葬，有树葬后土葬也有火葬后土葬。至于火葬，产生时间虽然很早，但在汉民族中真正形成高潮的，则在宋代时，经元明之后由于统治者的厉行禁止，逐渐走向衰弱。所以，时代性差异和特征都非常突出。

从葬式方面来看，葬俗的时代性差异就更明显。屈肢葬、俯身葬大致在新石器时代到秦汉时期被采用，以后就逐渐减少，在汉民族中少有实行者，至于割体葬则更是集中在新石器时代。说明时代性差异极其鲜明。

不管从哪个角度去看，历史发展在不同时代于丧俗上留下的烙印都是明显的，主要原因是每个时代的人们都有自己的物质条件限制，有自己的生活准则和方式，因此，在最终的归宿上，表达方式当然就有差异的。

第二节 形式繁杂的民间丧仪

相对于统治者确定的丧葬礼俗来说，民间丧仪与礼制规定存在一定相容性也存在一定的相异性。从历史的发展角度去看，礼制性丧仪是对长期以来在民间形成的具有规范性作用丧仪的制度化和固定化，对民俗学者来说，这应该是属于常识性问题。但我们研究具体丧仪时，却往往出现这种现象：以礼制丧仪去比照民间丧仪，然后判定谁具有更大的真实性，谁的历史更悠久。在得出结论时，本末倒置地认定，民间丧仪是对礼制丧仪的模仿和抄袭。殊不知，正是读书人这种礼制丧仪先入为主并以之为标准的思维方式，在极大程度上歪曲了历史的本来面貌，使民间丧仪之类的习俗，始终处于礼制丧仪等典籍文化的阴影之中。而事实上，民间丧仪对民间丧葬文化在操作上的影响，要远远大于礼制丧仪，它所覆盖的地域、人口、民族也比礼制丧仪不知要大多少。正是这种在民间广为流行，老百姓在主导习俗不变但在具体处置时随时又可以有所变通的民间丧仪，千百年来一直伴随着广大的民众将自己的亲人送往世界的彼岸，完成信仰的过程。

我们大家都知道，丧葬与婚姻一样在民间被称为喜事，只是婚姻称红喜事，而丧葬称白喜事。在山东，对于自然老死的人，称“老喜丧”，表达的并不是绝对的悲哀，而是对于亲人将要去往彼岸的喜悦。加上年高老死在家庭和社会中的地位很高，所以丧仪总是很隆重，同时又具有一些必须完成的程序。

但是，中国丧俗中的民间丧仪具有明显的历史、地域、民族等差异，它是一个庞杂的系统，要给予完整的概括简直是不可能的。我们只能根据一些主导线索，对它的重要程序，给以简单地介绍。

一　送终初丧

(1)送终

自然老死也是一件喜事，所以，在老人病重之后，民间的习俗是尽量尽快通知不在身边的子女，尤其是儿子或嫡长孙，必须到齐。病人弥留之际儿孙辈都守在床前，亲眼目睹老人去世，俗称“送终”。这是非常圆满的事。所以“无人送终”成了民间骂人的话，意谓断子绝孙。

(2)更衣

在老人去世前要沐浴更衣，叫穿寿衣。去世后要给死者嘴巴塞一口米饭或放一块银元，叫“满口饭”和“含口钱”。像山东等地在老人去世前要不断地喊叫“爹(或娘)！您别走啊，别撇下俺不管了！”一直喊到停止呼吸为止，称“叫魂”。[①] 更衣就在这些习俗过程中完成。否则老人光着身子走会感到终生遗憾的。

(3)点引路灯

老人去世后丧家赶紧用棉纸制作纸灯，蘸上香油，点上一盏又一盏的纸灯，直到大门外，俗称“引路灯”，也叫“随身灯”、“长明灯”等。目的是帮助死者到另一个世界报到。因为在民

---

① 《山东民俗》，山东友谊书社，1988 年，下文所引山东习俗皆出自该书。

间的想象中，死者的阴间是阴暗不明的。此俗宋明时极为盛行，《金瓶梅》第六回写武大去世后“灵前点起一盏随身灯”。《清平山堂话本》卷二《快嘴李翠莲记》也说，“我家公婆又未死，如何点盏随身灯。”《民社北平指南》载，“旧式丧礼，人死更夜，停尸于床，合家举哀，焚纸锞，曰‘领魂纸。’床前燃灯，曰‘引魂灯’”。

(4)停尸

老人去世后由子女将其尸体移放于专门设置的“尸床”，也称“灵床”上。灵床须放置在中堂或前堂右侧。床头须冲着屋当门。一般情况下，停尸于中堂的后半间，而前半间则立即布置成灵堂，以便作吊唁之用。

(5)招魂

停尸之后行招魂礼。挂上魂帛、魂幡，幡上串起与死者岁数相等的纸钱，在门前或登上屋顶呼喊招魂。之后是将纸马和死者的旧衣物送往宅外，浙江金华一带是送往路口烧掉。山东叫“指路”，金华等地叫“送无常”。

(6)报丧

人死后民间即迅速请风水先生择定殡葬日期、葬地等等，俗也称“山人批书”。范祖述《杭俗遗风》载，“凡人逝世，先叫阴阳门，春名为山人批书。批书者，选择入殓之时辰，及月建的呼之宜避者。”民间也有不择日期，于三日后即成殓出殡的。

山人批书后即派人到亲友家讣告死讯，叫“报丧”。江浙一带习俗，报丧时报丧者无论晴雨都倒挟一把雨伞，到亲友家后则将伞倒倚门外墙上，亲友一见便知是报告噩耗的，因此，不须寒暄。

二 入殓成服

在民间大小殓全称入殓，它不仅是一项最重要的仪式，也是一个过程，由浴尸，入殓、成服、守灵、接三、吊孝等组成，是出殡前必须完成的内容。

(1)浴尸

这是给死者最后一次洗浴身体，以让死者干干净净到另一个世界去。浴尸不是真正的洗浴，而是一种象征性的行为。有的地方由“棺材头”即收尸抬棺者专门负责，有的则是死者的儿女按序醮水为死者象征性地擦拭。在江南则盛行买水浴尸，即孝子提水具到河边，后随一人执伞遮盖，孝子投一文钱于水中，然后取水回家给死者沐身。买水浴身的习俗在壮族等许多少数民族中也盛行。

浴尸时民间还行开光明仪式，其实是擦洗眼睛，目的是让死者在下辈子不致瞎眼。《满汉礼俗》载，浴尸后，“又拿一碗水，用一块新棉花，蘸这水，将亡人的眼睛擦洗擦洗，叫做开光，这是孝子亲手作的事，别人不管。说是死人若不开光，那下辈子必是瞎子。”

(2)入殓

浴尸之后是穿寿衣入殓。寿衣必须单数，山东为“五领三腰”即五件上衣，三条裙裤。江浙盛行上七件下五件或上十一件下七件。在浙江磐安县，寿衣必须是明代的式样，所谓“生为清代人，死为明朝鬼”，表达反清的民族意识。[①] 然后落棺

① 《浙江风俗简志》，第449页，浙江人民出版社，1986年。

入殓。

棺材有事先做好的，称冲喜；也有临时赶做的，后者须加倍付工钱。棺材油漆成黑色，江浙一带棺材有将棺材头书写"福禄寿"合体字或男书"福"女书"寿"，小头书"囍"的习惯。棺材中放枕头脚踏，死者尸体落棺后必须垫实。然后盖上亲友送的寿被，杭州旧俗在死者脸上盖方帕，称盖脸布。

入殓盖棺前按浙江武义旧俗，死者所随葬的物品必须由道士抄单诵读，每念一物孝子答有，同时用棒头在棺盖上敲一下，俗称"吩咐落棺材。"① 盖棺时，若死者为女性，必须有娘家人在场，否则是不能成殓的。棺盖用"子孙钉"，据说能使子孙后代兴旺发达。

(3)成服

这是一种穿戴孝服的仪式，俗也称"戴孝"。礼俗称五服，但在民间则随地方而有区别。以宁波的丧服为例，"孝子孝孙身穿麻衣，脚着蒲鞋，腰束草绳，头戴三梁冠。孝孙于帽沿上别一圆形红布，表示孝中有吉。侄子戴二梁草冠。方顶男帽表示远亲，圆顶男帽表示嫡亲。女戴孝兜，妆如披风，有长有短，女儿媳妇所戴最长。"② 具有不同于礼制丧服的鲜明特点。另外，孝子必须用草绳束腰，手拿孝杖，也称哭丧棒，表示自己悲哀过度，必须手持枝杖才能行走。

(4)守灵

入殓之后停柩守灵。守灵是子女亲属日夜守在灵柩旁的仪式，目的是尽孝道。守灵时，早晚烧纸，朝夕祭奠，女性则除

---

① 《金华地方风俗志》(内部资料)第93页。

② 《浙江风俗简志》，第163－164页，浙江人民出版社，1986年。

了早中晚三次规定的哀哭外要随着吊丧者不时哀哭。守灵讲究男不剃头，女不梳头，寝苫枕块，啜粥吃素。有亲友来吊，还须伴客陪哭，磕头谢孝，所以十分辛苦。

(5)接三

俗传死者在死后的第三天要回家与亲人再见上一面，因此，到了这一天，要搭好灵桌，备上奠酒，并供奉饭菜。到了晚上，孝子贤孙在屋外夹道静迎死者亡灵回来，路口堆纸钱烧奠，称“送三”。

另外还有“接煞”的习俗。接煞日由山人按死日的干支推算，由道士念经超度。念毕则撤去灵位，再由道士将死者房间打扫干净，除去凶煞之神和不祥之气。颜之推所谓南朝时“死有归杀(煞)，子孙逃窜，莫肯在家；画瓦书符，作诸厌胜”①，便是“接煞”习俗，说明历史已非常悠久。

(6)吊丧

吊丧是对死者的吊唁活动，一般在停丧守灵期间举行。吊丧者一般为至亲友好。礼俗规定，吊丧者必须馈赠奠仪，而且不同亲友吊丧的礼数也有区别。儿女亲家奠仪极重，女儿女婿也同样须出大奠仪。《杭俗遗风》载，“除亲友送礼吊丧外，至亲如儿女亲家，又须上饭。礼用素席汤饭、龙香彩烛、五花神、祭轴、绫匾、绫对、四事。”什么叫龙香彩烛、五花五神、祭轴呢？同书解释说：“龙香者，高三尺许，上有顶，下有座，中立一柱，盘龙一条，装饰人物花卉等，有改用香亭一座者。彩烛亦高三尺许，下有座，纸扎白象一对，象背插烛；或改用宫装仙女，手擎彩烛。五花五神者，造像生花五盆，像生神五位，长尺有半，

---

① 颜之推《颜氏家训·风操篇》。

暗藏戏文一出。又改用八仙者。总之愈出愈奇，愈形讲究而已。此系花神店所造，用五色绸绢为之。祭轴呢羽绸缎不等，匾对、挽联，以白绫黑字为重。”女儿女婿则须送树灯一架，形状像树，故名。所送树灯越多，则象征家里人丁兴旺。

亲友前往吊丧除了送奠仪外，还须行礼，一般是平辈鞠躬，晚辈跪拜，并哀哭一番。死者亲属则在一旁陪哭，并给吊丧者行跪拜礼，称“谢孝”。

吊丧是极其重要的丧仪，若亲友已接到报丧消息而不去吊丧，不仅被视为失礼，也将失去亲情或友谊，从此不相往来。

三 出殡安葬

出殡俗也称“出丧”或“出灵”。出殡安葬是指将死者送往墓地的过程。由于前述所有礼俗活动都将集中在出殡安葬这最后仪式中，所以，出殡安葬是民间丧仪中极其讲究和隆重的义项。

(1)择出殡日期

选择出殡日期一般都由阴阳先生决定，北京叫“书榜书”，山东叫“开殃榜”，这大致都是较富裕的人家。贫穷者往往于三日后出殡，不须另行选择出殡日期。出殡前丧家必须备好纸钱如金银山、摇钱树、聚宝盆、童男童女及车马轿等纸器，以备出殡时用。

(2)出殡用乐

出殡用乐是将丧礼作为白喜事的重要标志。在浙江金华一带，“出丧前夕，亲眷集齐，举行祭奠仪礼，俗称‘排祭’。祭品丰盛，设三牲，轮批祭奠，从嫡至旁，配以鼓乐丝弦，男拜，吹唢

呐，女拜，配丝竹。"[1]山东也同样如此。"出殡的乐队一大早就来到丧家，吹奏粗细乐曲，谓之'闹丧'。有的请两班吹鼓手，在门左右分别吹奏，谓之'对棚'。对棚带有竞赛性质，以围观人的多少为胜负，因此双方都格外卖力，除乐曲外，还加'大雷拉戏'或者戏曲清唱，令人应接不暇。吊唁的人来到门口，乐队要鸣打击乐报告，然后奏细乐送进灵棚。"[2]完全是一派"喜庆热闹"的气象，表明民间对于出丧抱有乐观的态度。

(3)启灵送丧

棺材一般由四人或八人抬，也有十六人、三十二人、甚至六十四人抬的。在棺材被抬送上山前，有一个启灵的仪式，一般是孝子、媳妇在棺材边手拉手顺倒各走三圈，然后由阴阳先生敲碎碗盆，司仪或阴阳先生确定起杠吉时，孝子和死者亲属则放声大哭，由抬棺者起棺运送上山。

送丧者由孝子和亲友等组成，加上仪仗鼓乐，极其排场风光。所以送丧往往成为生者比阔斗富竞相豪奢铺张浪费的最好场所，常常引得沿途围观，并成为子孙是否行孝道的标志。人们即使竭家倾产，也决不能矮于别家，使送丧出殡不仅是出殡，而是"迎神赛会"。顾颉刚曾开过出殡导子(仪式)的细目共80项，可见若在街上行进是一种何等壮观的场面！但这样的出殡导子，在当时还仅属中等水平。

送丧除了热闹、风光、排场，队伍的次序也是极其重要的。东北是先孝子，后女儿，再灵柩，再鼓乐队，最后是送丧的亲友。山东是开路神、狮豹、执事、再仪仗中的铭旌、挽联、纸活、

---

① 《浙江风俗简志》，第452页，浙江人民出版社，1986年。

② 《山东民俗》，第213页，山东友谊书社，1988年。

乐队、像亭、送殡者、丧主、最后是灵柩。而浙江武义等地的送丧次序是"开路先锋"佛(即方相)、孝子、魂幡、大锣队、纸仪仗、灵轿、灵柩,最后是送丧亲友。

(4)埋葬

埋葬是出殡安葬的最后仪式。过去大都有家族或村社墓地供家族成员或村社成员掩埋,有钱者则选择所谓的风水宝地予以安葬。

墓穴称"圹",入葬前要先烧火以"暖圹",在圹底放上砖写的"地契",然后敲锣将棺材放进圹内,亲友则嚎啕大哭以示告别。然后掩土起坟,坟头插孝杖和魂幡。结束安葬礼仪。

(5)答谢亲友和助丧者

这是一种既充满了答谢又充满了白喜事氛围的仪礼。亲友和助丧者在完成丧葬之后,丧家设宴请众人吃饭,山东叫"抢遗饭",浙江武义叫"白喜酒",前者"遗饭"以豆腐、面条为主,后者的白喜酒以豆腐、青菜、咸菜为主,若用肉,必须白切,且是大块,叫"大肉"。苏州、上海等地则叫"豆腐羹"饭。

四 做七祭祀

这是在丧葬完成后主要为了超度或怀念死者而举行的仪式。

做七也叫"斋七"或"七七追荐",俗也称"水陆道场"。是民间办丧事时举行的超度亡灵的法会。做七之俗源于佛教信徒,在南北朝时即已开始流行。《北史·胡国珍传》载,"国珍年虽笃老,而雅敬佛法。"及薨,"诏自始薨至七七,皆为设千人斋,斋令七人出家,百日设万人斋,二七人出家。"唐宋之后,虽为

官方和士人所反对，却在民间大盛，成为丧俗中超荐死者灵魂不可或缺的仪式。有钱者举行盛大的水陆法会，大做水陆道场。但在民间，做七大致以家庭祭奠为主。他们从死者去世之日起，每七天举行烧纸祭祀仪式，所以也叫“烧七”。这是对佛道斋会的简化仪式。俗谓人死后阴魂每七天要过一关，共七大关，所以，每到一关时，家人要烧纸祭祀，助其过关。满七后至百日则有百日祭，周年时则举行周年祭，怀念自己的亲人，并将此作为“忌日”。有些地方在死者去世三周年时也行烧三周年礼，从此以后则不再举行特别的祭祀仪式，和其他祖宗一样，仅仅在逢年过节时受子孙们的祭拜。

第三节　个性突出的地方葬俗

民间丧仪比官方礼制更具有适应性，是因为它的内容可以完全随丧家的不同需要而进行增减删削，并且比官方礼制带有更浓厚的信仰内容，它不仅是民间俗信在丧葬礼俗的具体表现，也是人们美好愿望对于丧葬礼俗的直接参与。由于不同历史条件、不同生活环境和对传统礼制的不同理解，民间丧俗礼仪中不仅存在礼制渗透现象，更存在明显的地方特征。正是这种特征使丧俗异彩纷呈，个性突出。

自从家庭成为社会的最基本单位之后，丧葬始终属于以家庭个体为主导，由家族或村社给予指导而实行的习俗。家庭的贫富、地位在很大程度上，决定了丧葬的奢俭。但是，地方性所共有的一些约定俗成的义项，在丧葬习俗中，即使以简约的方式，也必须得到施行。这就使丧俗在某种程度上，总是具有

地方性特色。我们举几个南北不同的事例，便可以清楚地体味到这种特性。

个案之一是海南琼山县。旧时丧俗，在老人病重弥留之际，须将死者室内所有桌椅什物家具，尽数都搬出室外。把垂死的病人洗得干干净净，换上新衣，放到神前，正枕而死。人们相信只有这样，家人日后才容易谋生。死后点豆油长明灯；守灵，主要是避免鸡、狗从死者身上跳过，否则，死者的灵魂将在阴间地府里永受痛苦，永世不得出地狱。死后宗亲戚友要送蚕棉、纸札等奠仪；入殓时死者口中须放一只银元和一些饭，表示死者到阴间地府有饭吃、有钱花。礼俗也重做七，请道士超荐死者并为他赎罪，吊祭过程必须请秀才做“礼生”，代行主人祭礼。墓葬重堪舆。出殡先是铭旌、后为灵柩、丧主和送丧者。下葬重时辰，所以有半夜落圹埋葬的。落葬归家举行“点主”，点主的朱笔必须蘸鸡冠血。[1]

个案之二是浙江富阳县。旧时丧俗在人死后须立即拿两双草鞋到路上烧，说是给死活两无常穿的；同时要拿香烛到土地庙城隍庙去点，为死者照明。另外，除去死者的床帐，挽上烧纸做的枕头，点一盏豆油长明灯，并给死者烧银锭、冥洋，说是给死者作路费的。邻友须送四事、冥洋、银锭之类的奠仪，亲戚则须送被褥。有的因亲戚多，被褥多，入殓时棺内放不下，则在“煞会”时烧掉。收到奠仪须回送手巾、谢帖。并在丧礼结束后回请“豆腐饭”。因为重吊祭，所以报丧非常重视和及时。

儿子须送终，但因特殊原因来不及赶回，则入殓时必须在场。入殓时须由儿子穿了死者预备入殓的衣服，由一人撑伞，

---

① 周缵刘《琼山县死丧的风俗》，《民俗》周刊，第8期。

拿香烛、银锭到河埠头烧了买水。水用碗装，回家后，殓衣脱下，放在棺盖，由“材夫”给死者洗面、洗身、穿衣(须单数)、梳头。洗过的水由亲人各吃一口。死者入棺必须吹熄长明灯，以免将活人的影子盖入棺内，否则这人就要死去。出殡的次序是先烧买路锭的、其次是背大门灯笼的、再次是和尚道士、穿孝服戴三梁冠手执孝竹棒的孝子(竹棒内放红枣、米、茶叶)，最后是男宾送丧者和女宾送丧者。阴宅由风水先生择定，落葬也由风水先生主持。棺材四角须有四只馒头垫填，意为发。[①]

个案之三是山东泰安。旧时泰安农村的丧俗，在老人五十岁之后须开始做寿衣、打棺材、建墓。死者垂死时须“叫魂”，同时给死者穿上衣服，衣服必须单数，且不论季节，必须要有棉衣。衣服不钉扣子，全用布条系上，表示后继有人。死者咽气后，停放于下铺黄纸(草纸)，上盖白布单子的灵床上，叫“铺金盖银”，意指死者到阴间将享不尽的荣华富贵。点长明灯，上供品，昼夜守灵。停灵期间孝子到土地庙泼三遍汤，意为报到、哭奠和取引魂幡。泼汤之后，孝子跪谢亲友与执事人，然后由孝子给死者“净面”，即用碗盛酒，拿棉花蘸洗死者脸面，洗毕将碗摔碎。再用镜子给死者从上自下照一遍，叫“开光”。然后入殓盖棺。俗重吊丧，因而报丧及时用讣帖由专人送到亲友手里。家设灵位，以供亲友祭奠，祭奠须送奠仪，至亲从三牲、十大碗到四鲜果、挽联不等，一般亲友则记上个账即可。吊唁时近亲叩九个头，叫“九口礼”，远亲朋友叩七个头，叫“七口礼”，孝长子须还礼。

出殡一般在午后，棺材必须从大门外街上走，棺材上放一

① 叶镜铭《富阳的丧俗》，《民俗周刊》，第73期。

只大红公鸡，叫领魂鸡。所有亲友在灵前须跪哭相送。送丧次序是灵柩、吹鼓手、儿、媳、女和亲友。埋葬前在墓穴须举行祭奠，儿、媳、女要包一把坟头土回家。安葬后有三日祭、七日祭、(共五七)、百日祭等。"五七"之内也叫"五期"，孝子见人就叩头，俗说"死了老人就没辈了"。百日内不许理发剃头，不许穿红戴绿。①

这种丧俗的个案我们可以选取更多，而且每一个个案都不会绝对相同。即使从这三个个案当中，我们就可以清楚地看到民间丧俗各自具有浓厚的地方个性。海南的搬空死者室内桌椅什物家具，便是其他地方所罕见的。在对死者行象征性的洗身(尸)礼的丧俗中，真正要洗干净的方式，也是极具个性的。至于富阳的买水和山东的泼三遍汤及行"五期"叩头礼，也是非常独特的。所以，个性突出的地方葬俗就是在埋葬死者过程中所表现出来的各个地方仪式内容的不同。这种不同除了整体的区别外，更重要的是具体义项上的独特性。甲地与乙地与丙地存在根本风马牛不相及的习俗义项。

那么，个性突出的地方葬俗是怎样形成的呢？

其一，历史文化的影响。比如土葬的方式，择墓地的方式，做七等祭祀方式，便都是历史文化影响的结果。它们都传承于远古或数千年之前的习俗惯制，这一点是好理解的。但是，有人也许会问，历史文化的影响，不是应该出现一致性的现象吗？结果为什么又不尽相同呢？原因就在于我们对历史的概念不应该是凝固的、一成不变的，历史是一个流动的过程，发展本身也是一种历史。而且，各地还存在自己对历史丧俗的不

---

① 李伯涛《泰安农村丧俗志》，《民俗研究》，1988年第4期。

同理解，从而造成习俗仪式的大不同。

其二，典籍文化的渗透。中国人在对待典籍文化礼制时常常采取实用主义态度，或有时因对礼制理解不透彻甚至错误而造成不同或完全相反的习俗义项。礼制中有“复”，即招魂，泰安丧俗中有“叫魂”，其意相同。礼制中有讣告，民间有报丧。礼制中有饭含，民间有口含银元或饭，其意两者则相差很远。礼制饭含是“孝子所以实亲口也，缘生以事死，不忍露其口。”民间则是为了死者到阴间地府有饭吃有钱化。礼制反对丧礼用乐，民间则用鼓乐“闹丧”，相信越闹越发，故称它为“白喜事”等等。典籍文化这种非直线性的渗透影响，造成各地葬俗的差异，形成自己的个性。

其三，生活、地理环境的影响。这种影响对于丧俗的渐变或长期稳定地保持固有的特点都具有主导作用。在沿海渔民中往往采用海葬或其他变异的形式，显然是生活环境对丧葬的影响。早期百越族的船棺葬，鄂温克、鄂伦春人的树葬，也是生活对其影响的结果。从墓葬形制方面来看，中原地区的早期长方形竖穴墓和后来的洞室墓及砖室墓，都与北方干燥的地理环境相一致，所以，他们只要不挖到泉水处，埋葬便可以实行。但对南方潮湿的地理环境来说，这种方式就很不适宜。因此，在很早的时候，南方便兴起了土墩墓，即平地起坟堆土起墓埋葬死者，这在很大程度上可以防潮，防止水淹或水土流失而暴尸田野。到现在，在温州的椅子坟，福建的龟壳墓及台州温岭等地流行的平地石椁木棺坟仍然具有防雨水过多而使坟墓坍塌的功能。

其四，生活中的独创。早期的葬俗除了一些根本性的主干之外，在一些具体的习俗方面，不仅礼制在改变，如政治性居

丧时限的缩短，对于女性居丧礼和姻亲居丧礼的加重，棺椁制度渐变，随葬明器方式逐渐变成仪仗仪式的铺排等等。民间的丧俗也在不断地改变，并因各地、各个时期的不断独创，许多义项在操作中被增加。如源于信仰的"斋七"，在民间丧俗中就既保存请道士和尚做大规模水陆道场的超荐法会，也有自己在家进行小规模祭祀的"做七"，后者便具有变异性的独创。这种独创，在仪仗的增添方面，可能更为明显，像顾颉刚所列的出殡导子账，其中除了"诰敕亭"、"铭旌亭"等较有历史的原型外，其余几十项都是在出丧过程中因为比附而独创添加的，其中有些像高跷、台阁百宝箱、渔樵耕读等，纯粹是炫耀性的内容。正是这种在生活中不断独创添加比附，使丧俗不仅具有地方性而且更加丰富多彩。

第四节　自成体系的少数民族丧葬

中华民族是一个大家庭，它不仅创造了辉煌的中华文化，且创造了其中个性突出的丧葬文化。除了汉民族之外，生活于中华大地上的其他五十五个民族，都有自己根据历史发展和实际生活需要而创造形成的对死者进行处置的文化，这些文化不仅对自己的历史发展，也对其他民族的历史发展，尤其是丧葬文化的发展，曾产生过不同程度的影响。

一　葬法葬式多种多样

从近代的汉族丧葬文化来看，在葬法葬式上已经日趋统

一，除了土葬及部分二次葬(在城市有少数火葬)外，其他葬法葬式已很少被采用，即使有人在采用，要么就是居住边远地方，深受兄弟民族丧俗的影响，要么将受到社会舆论的否定。但是，在各个少数民族当中，不同的葬法葬式，不仅是一种历史文化，有些也是一种现实生活中仍然被采用的文化。在葬法方面，除土葬外，有火葬、水葬、天葬、树葬、悬棺葬、腹葬等等，在葬式方面，除了一次葬外，二次葬、屈肢葬、俯身葬等等都不同程度上有所保存，是丰富多彩的中国丧葬文化的活化石和博物馆。

土葬是被大部分少数民族采用的葬法，但相对于不同的民族来说，土葬的时间、地点、方式方法上都有一定的区别。如壮族的土葬，大部分是行二次拣骨葬的土葬，仫佬族也行二次拣骨土葬，布依族、台湾高山族的土葬分室内土葬、院内土葬和野外土葬，傣族则行一次葬或二次拣骨瓮棺葬。

火葬也是非常盛行的一种葬法，它至少在藏、彝、羌、怒、裕固、布朗、拉祜、哈尼、纳西、门巴、普米、瑶等民族中曾实行或仍在实行。另外，有些民族对一些特殊的人或凶死者也采用火葬，如德昂、傈僳、侗、水等民族对“凶死者”往往采用火葬，傣族则对僧侣专门实行火葬。

水葬是一种类似于弃尸的葬法，所以在实行水葬的民族中，那些水葬者往往是一些贫苦人或因传染病而死者及鳏寡老人。水葬主要流行在藏族和门巴族中。有整尸葬和碎尸葬两种，据说尸体在抛到水中之后若立即沉入水中，则表明死者有罪，将永远不得转世。从行水葬者多为传染病或孤寡老人、小孩、贫穷者来看，目的是“将其抛入江河之中，让魔鬼同死者

一起被水冲走，不再回来危害他人。”[1] 傣族、独龙族对凶死者也行水葬。

天葬是一种鸟兽葬的形式，是野葬的转变。在藏族、蒙古族、门巴族中盛行，部分甘肃裕固族也有行天葬的。天葬是一种较高级的葬法，喇嘛和有钱人行天葬，人们相信肉体被鸟兽吃完，他的灵魂也随之上天；若未被吃完，则是不吉或有罪的象征。

树葬是一种将尸体置于树上任其风化的葬法，故也称“风葬”或“天葬”。早期是一种自然地将尸体搁置于树干上的葬法，后来有的在两个树杈间搭置树条式平台，甚至还有盖上顶篷的，也有的则在屋外建造人工的木架平台予以安葬。几种稍有差异的葬法流行在鄂伦春、鄂温克、赫哲族及苗、珞巴和高山等民族之中。树葬反映的是一种树居的转换形态。

悬棺葬也称崖葬、岩洞葬等，它流行于我国南方的大部分省区，是一种历史上在百越族、巴人、濮人和僚人以及苗、瑶、仡佬、布依、水、侗等民族曾流行过的葬法。其葬具分船棺式、独木棺式和木板棺式几种，是人们试图逃避兵乱和野兽等侵扰的一种独特葬法。传承时间从殷商一直到明清数千年间不断，说明它是一种具有广泛影响的葬法。

腹葬是一种吃人习俗的变异形式，据传说在苗族、布依族等民族中曾实行过，但由于缺乏必要的记载，已很难确定它的真伪，然而，在世界的许多民族部落中，是确实存在食人或腹葬习俗的。[2]

---

① 夏之乾《中国少数民族的丧葬》，第 16 页，中国华侨出版公司，1991 年。

② 李安民《试论史前食人习俗》，《考古与文物》，1988 年第 2 期。

在葬式方面，除了一次葬和二次葬在许多少数民族中盛行外，由于历史、信仰等方面的原因，在我国的一些少数民族中还保存着除仰身直肢之外的屈肢葬、俯身葬等特殊葬式。

屈肢葬是一种历史非常悠久的葬式，这种葬式在藏族、门巴族、珞巴族、僜人、四川平武县的“白马藏人”、纳西族、普米族、台湾屏东县的排湾人、南投县的布农人、兰屿的雅美人、新竹、花莲县的泰雅人、新竹的赛夏人等等之中被保留着，他们将死者捆绑成屈肢，然后用土葬，有的则用水葬、天葬或火葬。其中侧身屈肢葬的大都为夫妇合葬墓，男子仰身直肢，女子侧身屈肢面朝丈夫，一是模仿先前“睡相”，二是表示男主女从。

俯身葬在历史上也是非常盛行，至今对此种葬式的文化意义仍然存在歧义。这种葬式解放前在贵州省荔波县瑶麓乡的青裤瑶中仍然保留，但不是一种正常葬式，正常葬式是仰身直肢。俯身葬是对摔死、难产死、械斗死、暴病死等凶死方式的特殊葬式，他们的棺材也不能放置于岩洞内，只能置于洞外的岩壁边。《新疆史地大纲》则说，甘回用掷尸于深坑，“视其背向，向下者，为有罪，入地狱，应忏之。向上者，为登天堂，亲属宴贺。若侧身旁向者，谓命不该尽，因罪损折，魂尚飘流，则忏贺惧无之。”① 说明俯身葬是一种蕴含复杂的葬式。

二　丧葬礼俗自有体系

丧葬礼俗是伴随丧葬文化而逐渐形成的，我国各少数民族的丧葬文化历史都非常悠久，有些民族由于居住环境恶劣，

---

① 转引之吴宗慈《处置死尸的方法》、《民俗》一卷2期。

经济发展比较缓慢，社会进程也相当滞后。因此，在丧葬文化方面相对来说比较稳定。随着长期安葬死者的活动，使各自民族形成了自己繁简不一的丧葬礼俗，甚至由于长期的地域隔离，同一民族的不同支系，丧葬礼俗也不尽相同。但是，从本质上去看，各少数民族的丧葬礼俗，仍然存在着共性，具有自己的体系特征。

(1)初死

丧葬礼俗中对于初死者态度，既是一种对死者的处理方式，也表达人们的某种信仰观念。各少数民族对于初死者，都非常重视，有一定的惯习规定，比如贵州松桃县仡佬族老人快断气时，应将其抬至堂屋的木板上，女性则须扶着在卧室落气。威宁县板底村彝族则有自己的习惯：凡已许配而未出嫁的姑娘，不能在屋内而必须在屋外落气。老人则在马背上落气。初死之后，大都移尸别处，给死者换穿新衣。如蒙古族旧时丧仪，对行火葬者，接上新衣后，用白绸缎裹身，对天葬者则或换上新衣或用白布裹身；对土葬者则换穿新衣后，尸体移置木板上，脸罩哈达。维族人死后面部朝西南方向安放，并用白布遮盖面部，同时绑住下巴，使其闭嘴。

初死时有一项仪式非常被看重，即报丧，有些民族甚至将报丧作为丧葬礼的第一仪式。不同的民族给亲人和邻里友好及村人的报丧方式也不尽相同，云南北部的怒族以吹“竹号”报丧，竹号数目因死者年龄、身分不同而有所差异。未婚青年只吹一个，有儿有女者吹两个，头人吹三个，巫师则吹四个。中甸、维西的纳西族和普米族的报丧形式是吹牛角或吹海螺。景颇族、拉祜族、黎族、瑶族、佤族则是鸣枪，不过佤族妇女死则只能鸣锣。在景颇族中，男女鸣枪以偶奇来区别。侗族老人去

世报丧则放三声铁炮，老人落气即点燃放炮，亲友邻里闻炮声便立即放下手中的活前来助丧。对于经济不发达的一些民族来说，尽快报丧将死讯传出去，可以迅速获得亲人或邻里友好的帮助，共渡难关。

(2)浴尸

让死者干干净净地到另一个世界，不仅是汉族也是许多少数民族所共有的习俗。

怒江勒墨白族，浴尸用温水，人们从麻秆上剥下麻皮蘸温水洗尸，边洗边念"你手不白替你洗，你脚不白替你洗。现在你已经走了，不用留恋家人，不用操心家中事。"习惯认为死者留恋家人将给家人带来不吉。水族也用温水洗尸，据说只有干净的身体才能与祖宗相聚。那马的白族给死者浴尸，则规定男性由其儿子来洗尸，女性由女儿洗尸。这种规定，还有许多少数民族都有，哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、塔吉克族等都是如此。维吾尔族的女性由同辈妇女浴身，男性则请宗教职业者净身。

浴尸时有一个仪式许多民族都遵行，即浴尸的水须用钱或化纸去"购买"，谓之"买水"。这种习俗在壮、瑶、苗、畲、毛南、仫佬、白、纳西等民族中都存在。瑶族将死者浴尸的水称阴水，须由子孙到河边烧香化纸并投铜钱于水中，才能取水，表示向河神买水。畲族的买水，除了烧纸钱外，男的取顺流水，表示男在天；女则取逆流水，表示女人居地。纳西族买水则须由巫师占卜决定取水人和取水地点，取水人还须全身披挂，就如准备一场战斗一般。

浴尸后，有的民族还要给死者梳头、理发、修理指甲等，然后穿戴完整，衣服也以单数为准，不穿双数，穿毕入殓成礼。

(3)停尸

停尸既为了给亲友吊丧，也为了出殡做好各项准备工作。停尸时间的长短一般一到三天，东北满族甚至停尸有长达四十九天的。停尸地点各民族不尽相同，云南镇康县大寨乡德昂族是停尸于火塘右边(东方)；广西隆林县磨基乡仡佬族是停尸于祖公台前，藏族行火葬者停尸于木箱内或薄棺中，天葬者停尸于屋角，蒙古族行火葬者是停尸于三尺方形的木制小轿，土葬者停尸于木板；彝族则专门用停尸架停尸。

停尸期间许多民族都举行各种吊唁和治丧活动。在侗族举行"印七"的法事超度亡灵，使死者能顺利回到祖宗处安聚，以免变成孤魂野鬼。白族、傣族等则举凡亲友、邻里、邻寨闻丧都前往吊唁，并资助钱、米等。土家族则由土老司梯玛举行叫"绕棺"的祭奠，哈萨克等信奉伊斯兰教的民族在停尸后要举行赎罪仪式。最为奇特的是，许多少数民族在停尸期间举行具有喜庆色彩的闹丧活动。景颇族有一个"布滚戈"，也叫崩咚的丧仪，参加者男持火药枪，女持小棍，围成圆圈载歌载舞，伴以铓锣和间断的枪声。水族在停尸出殡前夜则举行"开控"仪式，届时亲友要送钱、布、酒、鱼、香烛等祭品，丧家设灵堂，请男女职业歌手各一人唱歌，并有芦笙队跳舞、唱花灯戏。广西灌阳、恭城、全州等地的瑶族停尸期间，死者与亲戚、朋友、同村、邻村的男女老少，来到灵堂前唱孝歌，以示悼念。唱孝歌时以鼓伴奏，唱词内容包括赞颂死者美德，歌唱山水、动植物、描述人情风俗，叙唱传奇人物、古代英杰和揭露恶人坏事，抨击不良习俗等。有时唱散歌、盘歌、对歌、叙事歌，通宵达旦。最典型的是土家族的跳丧，这种在湘西、鄂西、川东土家族中流行的跳丧祭奠，在很大程度上是一种娱乐。跳丧一般在晚上举行，

邻里乡亲都参加，由德高望重、擅长跳丧的歌师掌鼓领歌，众人踏着鼓点边舞边唱，凭吊亡灵。舞姿多呈弓背、弯腰、曲膝状。唱词有祖传固定的，也有即兴编唱的，叙述死者生平，颂扬死者高尚品德，安慰死者家属。其中也穿插民间神话故事传说，赞颂土家先民业绩，表述农桑渔猎琐事，叙说山乡风土人情，歌唱男女爱情故事。众人伴鼓直唱到天明。这些习俗在很大程度上遗存着“娱尸”的成分。

(4)出殡

出殡是一个过程，它在停尸后进行，以安葬为终结。

许多民族对出殡的日期非常重视，朝鲜族、赫哲族、满族等选择单日出殡，若双日出殡，意味着要死两人。云南陇川县景颇族则选择十二生肖中会进洞的动物属相日最为吉利，如龙、蛇、鼠等三天为好日子，余则属忌日，许多民族则由“阴阳先生”择定，显然是受汉民族的影响。

出殡的形式有时也很特殊，黑龙江的满族，棺材不能从大门出而须从窗户抬出，人们认为，大门是活人走的，死者不得通行。新疆的蒙古族也忌从蒙古包大门出殡，而是从一侧拉出去，若为土房，则也从窗口抬出。贡山县的独龙族是打开地板从下面出殡，他们认为若从大门出殡，意味着还要死人。金平县普角乡的“芒人”，是从后门抬出棺材，西藏措那县门巴族人出殡是从大门或窗户出，要由喇嘛决定。

出殡途中有的民族拥有自己独特的习俗，像滇西怒族，出殡途中要由两位老人挥舞长刀在前面开路，碧江的傈僳族及滇西地区的勒墨人，在出殡途中要由二到六位男性在棺前舞弄钢刀，行进过程中要不断发出可怕的吼叫声。麻栗坡苗族出丧也要有人手持弓箭为前导。广西大瑶山瑶族则在灵柩未动

时便派人前去行进路线大声吆喝，叫“喊车”，村人闻听，都立刻紧闭大门，以防死者鬼魂闯入家中。

这些形式都是试图将生者与死者的世界隔开，或者赶走妖魔鬼怪让生者平安，死者不受骚扰。

出殡之后，行土葬者大都堆土成坟以为标记，完成丧葬过程。

三　墓地制度个性突出[①]

在汉族，墓地的选择大都基于风水观念，少数民族中这种观念也极其深刻。但是，在许多时候，墓地则以民族、家族、村寨的方式来安排，体现出浓厚的血缘或聚居地意识。

在纳西族存在一种叫“尔”的血缘共同体，它是一种母系的残余形式。每个“尔”都有一块公共墓地，作为本“尔”成员死后的葬身之地。在“尔”的下面再分成若干个“斯日”（母系家族）的埋葬区，每个“斯日”的死者只能葬于本“斯日”葬区之内，不得混杂。很像商代“邦墓”中再分墓区的制度，显然是一种氏族墓地制度的残余形式。这种情况在金平县“格邹支”哈尼族和海南保亭县毛道乡雅表的黎族都有不同程度的存在，他们都有明确的本氏族或“合亩”人的公共墓地，同氏族或同“合亩”的人死后被埋葬在一起。锡伯族中的“哈拉”（即姓）有公共墓地，并将同“哈拉”的人埋葬一起。不过，按规定，“哈拉”下面还划分成若干个“莫昆”（家族）墓地，只有同“哈拉”同

① 本节参考夏之乾《中国少数民族的丧葬》中的“墓地”内容，中国华侨出版公司，1991 年。

“莫昆”的死者才完全埋葬在一起。这些形式都较完整地保存了氏族墓地集葬的习俗，是他们社会发展进程的形象写照。

除了氏族墓地形制，在许多少数民族中，家族墓地形制发育得相当成熟，它鲜明地表达这些少数民族的社会结构特点。如云南泸水县四排拉底、六初罗、称嘎等寨的傈僳族，就实行家族死者公共墓地的集葬制。在生前，他们也以家族为单位聚居，血缘观念很强。家族事务包括内部和其他家族之间发生的事务，都由族长负责处理，每个家族还有“鬼树”作为本家族的标志。西藏米林县的珞巴族也多以“杭隆”(家族)为单位聚寨而居，这种父系家族组织，同样拥有自己的公共墓地，死后，同“杭隆”成员集葬在一起。黑龙江逊克县的鄂伦春人是以血缘关系来确定的，凡五代以内的家族拥有公共的墓地，即使远出狩猎死于外面的家族成员，也须运回尸体埋葬于本家族公共墓地之中。另外，像彝族、羌族这些行火葬的民族，有的有自己专门的火化场地，有的同时还兼有共同收埋骨灰的坑。除了上述民族之外，像鄂温克、怒族、布朗族、白族、苗族、瑶族、布依族和侗族、达斡尔族等都有家族墓地制度。我们能透过这种制度感受到氏族解体后，人们对血缘家族关系的重视——生为同家族，死后灵魂也相聚在一起。

如果说氏族墓地、家族墓地是血缘制的产物，那么村寨墓地制则是人们地缘关系被强化的结果。村寨墓地制度是一种以聚居村寨成员的死者为埋葬对象的公共墓地，它有两种存在形式，其一是村寨墓地内又按居住者的家族为单位划分成若干埋葬区，各家族之间不得混杂。如云南双江县邦驮乡布朗族，就实行村寨公共墓地内再按家族划分葬区的方式，哈尼族、佤族等也有这种墓地制度。贵州荔波县的瑶族实行的是岩

洞葬，他们数姓合用一个岩洞，而安葬则按姓氏，同姓五服以内死者的棺材都堆放在一起，不计性别、辈分，只以死亡时间先后为序。其二是村寨墓地内不按姓氏划分墓区，村寨成员在公共墓地内可以杂葬。像云南勐海县的布朗族，就实行同村寨者自由安葬公共墓地的制度。勐海县的哈尼族也实行同样的方式。另外像基诺族、珞巴族、瑶族等都有类似的公共墓地。如果说前者还保留着血缘关系的观念，是氏族或家族墓地的一种变异形式，那么，后者则完全是地缘关系的产物，是一种社会结构发展的象征。

另外，少数民族丧葬中的墓地制度，也存在零散的墓地，它可以随自己的意愿自由地安葬在自己喜欢的地方，这是一种更为发展了的安葬方式，在瑶族、布朗族、景颇族等都存在。

一个民族的墓地制度在很大程度上不仅反映出丧葬文化的信仰观念，同时也是社会发展进程的写照。少数民族中各种墓地制度不同程度上都存在的事实，反映出它们的社会发展进程的不平衡。当然，有时也反映出不同民族间丧葬文化的相互影响。

四　多方面的文化影响

少数民族的丧葬是中华民族丧葬史中不可或缺的组成部分，它对民族学、历史学、民俗学、考古学的研究具有不可低估的作用，因此，它本身的价值和意义不容忽视，以下几点便非常突出：

第一，深刻地反映出社会发展进程。这一点是很容易理解的。像氏族墓地表明他们残余的氏族制形式或观念，葬法葬式

的原始性，表明丧俗历史的悠久和社会发展的初始性。

第二，深刻地反映出信仰观念。这当中既有宗教信仰如佛教、道教、伊斯兰教、基督教及萨满教的影响，也有民间俗信的影响，像赎罪、忏悔、超度等等仪式便集中反映了宗教观念在丧俗中的渗透，而做七、墓地制度，以及葬法葬式则或是民间的信仰或是杂合了宗教观念的综合体。所有的丧葬习俗都集中体现了它是人们对未来寄予热切期待的信仰文化，是一种信仰的物化形态。

第三，对汉族的丧葬文化产生影响，当然这种影响首先是双向的，但在某种情况下，单向的影响仍然不可忽视，像火葬的影响，葬式中屈肢葬、俯身葬及二次葬的影响等等，都是显而易见。

第四，丰富了中华民族的丧葬文化。这一点，集中体现在少数民族中的多姿多彩的葬法葬式和丧葬礼俗以及多种形式共存的墓地制度等等方面。可以说，没有少数民族的丧葬文化，中华民族的丧葬史将显得单调和缺乏多样性的色彩。

第六章　丧葬：生存者的信仰文化

第一节　给死者提供通行证

生与死，在古代豁达的哲学家看来，是一种同值的关系，不知死焉知生？生死是相依的，只有生才有死，反过来则只有死才有生。因此，对于最高境界领悟人生的人来说，生是死的必要前提，死是生的最终归宿，是另一种意义上的生。这种观念来自于民间或是它对民间产生深远的影响，我们已很难考证清楚，但有一点是可以肯定的，即民间完全相信，死是生者到了另一个世界，是另外一种生，一种永生？

所以，在我们的大量的丧葬习俗、制度中，都试图给死者提供一张去往另一世界的通行证，以便让他平安顺利地进入另一个世界去"生"。

流行于四川巴渝、陕西华县等地有一种为死者烧"路引"的习俗，这种木刻印刷的路引，上书"尊奉佛法僧三宝，愿我佛大慈大悲，兹因大限已到，特此路引前往丰都阎罗天子殿前报到。伏愿怜悯，大施慈光，度信士××极乐世界，不胜哀祷之至！"同时写上死者的籍贯、姓名、年龄、出生、住址等，还盖有"阴天子印"、"城隍印"和地方衙署印等三个印记。这种路引在

烧完将与死者一起带到地下使用的"倒头纸"后烧化，目的是给死者一个进入阴间地府的通行证。类似的情形，在许多地方的丧俗中都存在，浙江绍兴地区在人死后须由孝子到土地庙行礼焚纸钱，[1] 海宁盐官镇以北地区在人死后立即给死者在三岔路口烧一双新草鞋，并到土地庙打出"批书"，这是一种黄色的进入阴间的通行证。人们相信，只有这种通行证，才可能使死者到另一个世界畅行无阻。

这种为了亲人在另一个世界的"生"制造畅行无阻的通行证式的习俗，在丧葬习俗中极其丰富，五花八门的习俗义项，不仅多彩多姿，也让现代人赞叹，古人对死者另一世界所需的无限的想象。

死后点长明灯，引魂灯是为了给死者去阴间地府时能起照明的作用，可以想象，阴间地府必定阴暗又恐怖。因为那儿还充满了不公正的贪污受贿等行为，为了使亲人在阴间过关过桥时能顺利通过，人们给死者烧化大量的"纸钱"，包括利市、锡箔、冥币、元宝等等，让死者用这些钱，作为行贿的资本，达到顺利达到重生的彼岸。出殡时的领魂鸡，仪仗中的魂幡，开路神(方相氏等)也具有相似的功用。

买地券是死者阴宅所有权的"地契"，它从汉代一直流传到现代，目的无非是使死者有一个居所，而它的价值则是一种另一世界土地所有权的通行证。人们在浴尸时买水，也蕴含着相近的意味，认为举行了买水仪式的水，便是阴水，可以恰当地、毫无愧疚地使用而不致招致死者的不满。另外，浴尸的含义，本身也是为干干净净地到另一个世界去"重生"，去与先死

---

① 《浙江风俗简志》，第253页，浙江人民出版社，1986年。

的祖先相聚。因此，也是一种通行证的象征。

魏晋南北朝之后因佛教影响而在民间盛行起来并最终也影响官方丧俗礼制的“斋七”，即民间的“做七”习俗，与其说是超度，祭祀亡灵，不如说是给亡灵提供顺利过关的“贿物”或通行证，从而，使死者平安获得生缘，再获新生，它的通行证意义不可否认。

生的世界是一个艰苦的世界，处处有各种难关和苦难，需要通过各种形式，包括行贿，才可以得到圆满的结局。这种观念反映到丧俗中便是路引之类的直接通行证式的习俗，和相近的为死者“创造”各种重生捷径的习俗，它们不仅是人们生的世界的仪式化，也是死的世界不平等和苦难重重的写照。而这种超荐式通行证的盛行，还为权势者、富有者、为死者重生而大肆铺张浪费，也为民间相互加大仪式和习俗规模提供了借口，为厚葬者提供了借口。

第二节　生存者的自我安慰

我们在多大程度上理解死亡的终极意义，决定了我们对丧葬文化的态度和施行的规模、仪式的繁简、投入的多少等一系列习俗内容。从本质意义上来说，埋葬死者，只是为了生者从死亡阴影中得到解脱，并使生者的精神得到安慰。因此，丧葬是活着的人对希望的一种寄托，对生命的一种理解。

在世人的一般认知中，大都从丧葬的一些表征，认为丧葬是抚慰死者的一系列活动，殊不知不仅有一些直接的丧俗是为了生者的自我慰藉而设，透过许多其他义项，同样可以

发现，丧俗是生存者的镇定剂或麻醉药，它给生者以面对现实的勇气和胆量，继续活下去并重复上一代的生命认知。

我们从对死者处理的整个过程来看，民间的送终和礼制中的“复”，是人们对于死者的一种情感回报和表达挽留、婉惜、希望死者重生的仪式，这种注入亲人真实情感的仪式，除了出于真情之外，还在于人们可以透过它发现亲情的无价，从而使生者获得活下去的慰藉。报丧或讣告虽然后来介入了浓厚的等级制，但迅速将死讯传出，并能招来安慰、助丧者则可以解除丧家的物质和精神压力，与亲人共渡难关。沐浴和饭含这种浴尸或使死者有饭吃，有钱花的解说，能使死者干干净净进入另一个世界并不愁生计，在精神上给生者以鼓舞。至于停尸治丧过程中的重吊丧助丧以及隆重的仪式，人们以为仅仅是为了死者，其实它很大的原因是在于人们从潜意识中需要帮助，需要用隆重的仪式既消除对鬼灵的恐惧，又建立人们对自己也将面对的死亡的信心。这种潜在的意义也表现在出殡过程中，人们注重仪式，并且随着历史的发展越来越注重外在的仪式，使仪式成为生者评判丧主孝道的标准，无形中给等级制、权势者、富有者以及民间家庭之间的竞争和生存能力的表达提供一个场所。

这种生存者为了自我安慰而形成并长期传承的还有古时的卜兆宅吉日及民间的出殡择吉和重视堪舆术。卜兆宅和吉日或风水术在多大程度上真的能达到生者与死者的和谐统一，并使死者护佑生者的未来生存发展，这是谁也无法用科学去测定的，死者也无法感知或传送这类作用的信息。但对生者，对还必须面对现实生活勇敢地活下去的子孙后代，一种心

理上、心灵上的平衡、满足所产生的安慰和自信，则是无法估量的。风水术的意义不仅在于人们可以使死者平静又久远地长眠于地下提供一块背风或阳光充足，干燥和具有优美景观的地方，更在于人们通过这种选择建立起充满自信的心理机制，乐观地活下去。

另外，一个具有直接取悦于生者的习俗是闹丧，也称“暖丧”、“暖孝”。《礼记·杂记上》载“士丧有与天子同者三：其终夜燎，及乘人，专道而行。”孔颖达疏：“终夜燎谓柩迁之夜须光明，故竟夜燎也。”说明周代时即有类似的习俗。《知新录》云“宋宣仁宗太后上仙，忽有旨下，光禄供奉羊酒若干，为太后妃皇后暖孝。东坡上疏，以暖孝出于俚俗，皇后之举，当化天下，不敢奉诏，有旨遂罢。”因此民间应该是相当盛行的，否则难以影响皇家。同治五年的湖北《长阳县志》卷一载，“丧次擂大鼓唱曲，或一唱众和，或问答古今，皆稗宦演义语，谓之打丧鼓、唱丧歌。”长阳县等地还有跳丧舞，少则两人对舞，多则十多对群舞，金鼓丝乐，灯火达曙，有些则下棋、打牌、赌钱，纯粹娱乐。

闹丧习俗在许多少数民族的丧俗中发育的相当成熟，与汉族相比，有过之而无不及。这种丧俗义项，虽名为出丧前祭奠娱尸，实际上是一种借丧葬而行娱乐，是一种群体习俗，目的是借娱尸而娱人，是生存者自我安慰，自我精神放松的直接表达。

丧葬的隆重和热闹气氛从根本上改变了悲凉凄婉哀伤痛苦的现象，使生存者看到自己今后面对的生活虽然是艰难的，但归宿则将风光而决不寂寞，因为，所有的丧葬习俗都首先是建立在人们相信来世是可以确定的前提下的。从某种意义上

说，丧葬文化是一种纯粹做或表演给生存者看的抚慰性的仪式。

第三节　丰富的信仰象征

丧葬习俗仅仅是一种符号，每一种符号的背后都蕴含着一个故事，其中，丰富的信仰象征是丧葬文化最为突出的一个特征。

丧葬本身就是信仰。

自从人类认识到需要以埋葬等方式处理死者的尸体之后，信仰的因素便在支配着埋葬行为。人们从自己而推及死者，在灵魂与肉体的双重统一或分离的认知中，以信仰为基石，逐渐建立并完善了丧葬习俗系统。正是这种系统给生存者以动力，给死者以生者等同的待遇。古人说，事死如生，事亡如存，就是生死转换信仰系统的直观写照。因此，每一项丧葬习俗都是一个信仰的永恒符号，是信仰的礼仪或物化。

人们采取土葬是相信大地是人类的母亲，死亡不过是一种回归，回到母亲的怀抱。女娲造人的神话不是告诉我们，人类来之于黄土吗？既然来之于黄土，入土为安的回归便是最规范的葬法。人们采取火葬是相信灵魂会随着火葬而升入天国，肉体是可恶的，灵魂是不死的。人们采取天葬或水葬或悬棺葬或树葬都基于不同的信仰，即使婴儿夭折后所采取的挂葬，也寄予了人们丰富的信仰象征：挂在枝叶繁茂的地方，是希望获得子嗣，挂在枝叶稀疏的地方则表示不欢迎再添新生命。

葬法如此，葬式也同样如此。没有人会反对男女合葬中男性仰身支肢，女性侧身屈肢，面向男性，是一种屈从于男性的葬式，表示男女性之间的不平等，是男性占主导地位的象征。也没有人会反对杀牲乱葬的方式，是奴隶等身分低下者的象征。虽然，对屈肢葬、俯身葬等还存在歧义，但它有自己的信仰基础，是一种观念支配下采取的葬式而不是随意的行为，则是不会有疑义。至少在苗族，俯身葬表示的是一种凶死的象征。

至于丧俗中的仪式，这种象征简直枚不胜举。招魂是希望亲人复生，点长明灯是给死者照明，烧纸是为死者提供阴间地府的货币，口含是希望死者有钱化，有饭吃（礼制中是不忍虚亲口），穿金缕玉衣是象征高贵的身分，铺黄纸盖白手巾是“铺金盖银”，象征在地府能过优裕的生活，子孙能富贵发达。择吉日是希望家人平安，重堪舆是相信它能福及子孙，接三开殃榜是为了祛邪避祟，随葬明器是为了死者在地府阴曹中使用，枕苫寝块是象征模仿死者的痛苦生活，斩衰是象征痛苦无边，手持丧杖是表示自己因守丧而不胜虚弱等等。

这是一个无所不用其极，倾注了千百年来多少代先人智慧才建构起来的象征系统，它将现实生活模式、信仰模式和人们期待的理想模式，都通过丧葬给以糅和、给以表达。

丧俗就是象征，而象征的是世界的模拟，丧俗也是一种世界。

第四节　建构另一个世界

丧俗就是象征，但象征不是它的终极目的。

只有为死者建构另一个世界，一个由生者设计、给生者去体味、由死者无言地去感受的世界，才是丧俗的真正目的。

丧俗确实建构了另一个世界，一个生者无法达到、死者难以感知的世界！

墓室是死者的居所，这一点我们已经给予了充分的肯定。但是，有形的建构，只是对生者世界的模写，只有无形的建构才是人类精神的财富，是人类最辉煌的创造。

原始人在我们可以确定的丧葬，就已经用无形的语言，告诉你在这个世界之外，还有一个人类无法企及却可以用思想智慧感知的世界。如果人类居住在地面之上，那么，它们便建立在地表之下。死者在回归到另一个世界的时候，拥有与生时相同的欲望和需求，这就形成了随葬——一个为另一个世界提供现世生存手段的幻想。原始墓葬告诉我们，斧子、石铲和纺轮等，便是原始人建构的另一个世界的支柱。

世界在改变，因为人类在不断变得聪明起来，其中有人成了酋长部落联盟的头，甚至成了国王，他们需要按照自己的意愿建立一个像他们生前生活一样的世界。这时，等级制的丧俗便产生了，大墓在兴起，大量的财富为了供这些“聪明人”的使用而被埋进冰冷的地下王国，他们要保证生前的一切在另一个世界不被改变。等级制下的人类，屈从于习俗、权威、独裁和崇拜，不同地位身分的人营造自己不同的地下世界，贫穷者依然一无所有，他们赤条条来，赤条条去，而富有者也依然富有，即使他们为富不仁，也依然不会受到哪怕一丁点的改变。

世界是巧取豪夺、贪污受贿成风，人们建构的另一个世界虽然可能惩罚那些犯有罪恶的人，但人们却依然相信，能通过对鬼神的行贿收买，而改变在另一个世界的境遇。纸钱冥币这

种在另一个世界通行的货币，便在丧俗中成为不可缺少的东西，亲人要烧，朋友要烧，邻里也要烧，凡祭奠绝对少不了它。死者靠它过关过桥，去获得重生的机会。除了行贿，死者还须借助生者的道场、祭奠，才得以投生重回人间，所以，超度亡灵的信徒等甘愿付出，而僧侣道士等鬼神上帝代言人则在从事为另一个世界人的服务中获得在现世生存下去的一切。另一个世界充满了不公正和罪恶，显然是难以否认的。

几千年来，人类一代一代地生，也一代一代地死，人们在生养自己的这片土地上，不仅创造生存的世界，也不懈地为死者建构另一个世界。世界变了，丧俗也变。现实世界在施行的，丧俗中也在施行。人要三餐才能活命，死者便须祭祀，帝陵制度中便规定一日三餐都须正常供奉。人有七情六欲妻妾配偶，奴隶主、帝王使用大量的人殉、人牲、夫妻则实行合葬。人有阳宅，死有阴宅；人有钱币，死有冥钞。人有等级，死有棺椁制度。人有使用器物，死有明器随葬。人喜热闹，死须娱尸。人有辈分，死有牌位，人有户籍，死要路引等等，它们都是对现实世界的模写，只不过有时它更简略、更写意而已。

人类的丧俗总是在刻意追求去建构另一个世界，但另一个世界人类除了去建构总是没有权力有意识地去感知，所以，虚拟的、空头的、没有实际价值的事象在丧俗中大行其道。明器的盛行，便是人类对自己建构的另一个世界没有信心的写照。人们常说，你去骗死人，其潜台词便包含着不诚实、没有价值或意义的、虚假的、表面的、装架子等等多重含义。因此，在明清之后的丧俗中，另一个世界变得更表象、更遥远，而现实的铺张渲染则更直接、更肆无忌惮。毕竟所有的丧俗都是象征的，人类建构的另一个世界也是象征的。

但人类还在追求，而且非常执著。面对死去的是哺育和爱护自己，使自己成为真正的社会意义上人的亲人，你会无动于衷吗？下面的这句话，即使再有理性，对另一个世界不抱希望或完全怀疑的人也常说：

但愿来世……，但愿有另一个世界！

世界是一个让你永远无法琢磨透的存在。

第五节　一种永远的文化

活着是美好的，也许只有你在死亡迫近时才会深深地体味到。世界上任何东西都是如此，只有当它失去时，你才会觉得它的珍贵。死是一种永恒的失去，面对自己的亲人，你能说什么？

但是，人类必须面对它，而我们的祖先从茹毛饮血的时代便已经开始正视它，这该是多么伟大，也是多么痛苦！

我们的祖先选择了一种能使自己心灵得到安慰的方式，将自己的亲人亲手埋葬。第一个将亲人埋葬的人，是智者，是伟人，也是巨人，可惜我们不知道他的名字，也无法理解他是在什么动机指导下才采取这样一种行动，因为，它创造了伴随人类最悠久的一种文化，死亡或丧葬文化。这是一个几乎与现实世界同等重要的世界，它给生者以动力、希望、勇气和活力。

人类通过丧葬认识了自己。生命是短暂的，生命也是脆弱的，生命需要安慰。于是，所有可以使死者获得愉悦的方式都从生的世界搬到了死者的世界，人们从这种模拟中获得快乐，也获得了永恒的归宿感！人类通过丧葬建立了一个不朽的世

界，使死成为永生！

丧葬伴随着人类从远古走来，也必将伴随着人类走向明天，走向永久的未来，这是一种绵亘不绝的实行和创造，一种无尽期的认同。面对没有尽期的丧俗，除了下面这句话，你还能说什么？

丧葬，一种永远的文化！

主要参考书目

礼记　　上海古籍出版社　1987年
墨子　　(春秋战国)　墨翟
荀子　　(战国末)荀况
盐铁论　　(汉)桓宽
潜夫论　　(汉)王符
论衡　　(汉)王充
二十四史　　(汉)司马迁等编撰　中华书局点校本
葬书　　(晋)郭璞
世说新语　　(宋)刘义庆
颜氏家训　　(北齐)颜之推
通典　　(唐)杜佑撰
清稗类钞　　徐珂著　中华书局　1984至1986年
中国风俗史　　张亮采　台湾商务印书馆影印　1984年
隋唐五代史　　吕思勉　上海古籍出版社　1984年
汉代考古学概说　　王仲殊　中华书局　1984年
新中国的考古发现和研究　　文物出版社　1984年
中国社会史料丛钞　　瞿宣颖编　上海书店影印本　1985年
中国古代陵寝制度史研究　　杨　宽　上海古籍出版社

1985 年
中国大百科全书　考古学卷　中国百科全书出版社　1986 年
浙江风俗简志　浙江人民出版社　1986 年
中国帝王陵寝　孙中家　林黎明编著　黑龙江人民出版社　1987 年
中华全国风俗志　胡朴安　上海文艺出版社影印　1988 年
汉代婚丧礼俗考　杨树达　上海文艺出版社影印　1988 年
中国风俗史　邓子琴　巴蜀书社　1988 年
山东民俗　山曼　李万鹏等著　山东友谊书社　1988 年
满汉礼俗　（日）武田昌雄　上海文艺出版社影印　1989 年
清东陵大观　于善浦编著　河北人民出版社　1989 年
中国古代的人牲人殉　黄展岳　文物出版社　1990 年
丧葬与中国文化　罗开玉　三环出版社　1990 年
灵魂安息的地方　席克定　贵州人民出版社　1990 年
历代社会风俗事物考　尚秉和　上海书店影印　1991 年
中国丧葬礼俗　徐吉军　贺云翱　浙江人民出版社　1991 年
中国古代丧葬习俗　周苏平　陕西人民出版社　1991 年
中国少数民族的丧葬　夏之乾　中国华侨出版公司　1991 年
中国明器　郑德坤　沈维钧　上海文艺出版社影印　1992 年

中国葬俗　　邓卓明　邓力　重庆出版社　1992 年
四川丧葬文化　　霍巍　黄伟　四川人民出版社　1992 年
中国悬棺葬　　陈明芳　重庆出版社　1992 年
红白喜事——旧京婚丧礼俗　　常人春　北京燕山出版社　1993 年
生与死——佛教轮回说　　陈兵　内蒙古人民出版社　1994 年
汉代丧葬制度　　李如森　吉林大学出版社　1995 年
中国死亡文化大观　　郑小江主编　百花洲文艺出版社　1995 年
江浙汉族丧葬文化　　何彬　中央民族大学出版社　1995 年